This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600070185R

Der Entwicklungsgang

der

neueren Speculation

als Einleitung in die Philosophie der Geschichte

kritisch dargestellt

von

Dr. C. Schaarschmidt.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1857.

265. a. 104.

Vorwort.

Dem vorliegenden Werke, welches einer kritisch begründeten Philosophie der Geschichte als Einleitung dienen will, liegt der Gedanke zu Grunde, daß die bisherige Speculation, weit entfernt, einen genügenden Abschluß zu bieten, vielmehr überall offene Fragen und ungelöste Probleme uns entgegenhalte, deren fortschreitende Bearbeitung und Erledigung sich zuletzt nur an eine durchgreifende Reform der philosophischen Gesammtanschauung knüpfen läßt. Grade das Studium der Geschichte der Philosophie war es, welches mich von der Nothwendigkeit einer solchen Reform überzeugte, und an der Geschichte der Philosophie glaubte ich auch am ehesten diese Nothwendigkeit darthun zu können. Wenn ich dabei, dem Nachdenken kundiger Leser Manches überlassend, vielfach in aphoristischer und ungleichmäßiger Weise verfahre, so mag mich die Neuheit des von mir aufgestellten Gesichtspunctes entschuldigen; die Ueberzeugung von der Wahrheit desselben wird es hoffentlich rechtfertigen, daß ich die gepriesenen Systeme der großen Männer, zu denen wir mit so gerechtem Stolze emporblicken, einer rücksichtslosen Kritik zu unterwerfen mich nicht gescheut habe. Namentlich ist meine Polemik gegen diejenige Erscheinung gerichtet, welche ich mit dem Gesammtnamen des Rationalismus bezeichne. Scheint mir doch dieses unter uns fest-

gewurzelte, aus einer völlig unhaltbaren Vorstellung des Wesens der Vernunft stammende Uebel die vornehmste Ursache zu sein, daß die speculative Wissenschaft im Kampfe gegen die unwissenschaftlichen Rohheiten der Gegenwart so wenig ausrichtet. Nun wird sich aber die Philosophie dadurch am entschiedensten des Rationalismus entledigen, daß sie sich als Philosophie der Geschichte begreift und dazu erklärt; ich glaube also vorläufig genug gethan zu haben, wenn ich den Satz, Philosophie und Geschichte seien im Grunde und wesentlich eins und dasselbe, dem Bewußtsein der Zeitgenossen wieder näher zu bringen versuche.

In diesem Sinne enthalte ich mich denn des üblichen Weherufs über das Umsichgreifen des Materialismus, den Nichts zum Schweigen oder Stillstand bringen mag; will auch nicht einmal den bedenklichen Mangel an productiver Kraft auf dem Gebiete der Philosophie beklagen, welches vor Kurzem noch für ein Fruchtfeld galt und nun als ein Leichenacker betrachtet wird, sondern mein Büchlein einfach dem Wohlwollen der Wenigen empfehlen, welche die Lust und den Glauben an Speculation schon um deswillen sich lebendig erhalten, weil sie wissen, daß mit der Philosophie der Geist der Wissenschaft selbst, mit dem wissenschaftlichen Geiste die letzte Bedeutung des deutschen Namens aus der Welt verschwinden würde.

Inhalt.

Vorrede.

Einleitung. I. Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart. II. Die höchsten Probleme der philos. Erkenntniß. III—V. Grundgedanke, Hauptrichtungen und Perioden der bisherigen Philosophie. VI. Zweck und Methode der folgenden Untersuchung. S. 1—11.

Erster Theil.

Die Hauptmomente der ersten (genetischen) Periode der neuern Philosophie. S. 12—180.

A. Empiristik S. 12—49.
Geist und Entwicklungsstufen derselben. S. 12—16.

1) Genesis der Empiristik: Fr. Bacon. S. 16—27. Character der Philosophie Bacons nach Inhalt und Form. S. 16—18. Methodik S. 18—24. Kritik S. 25—27.

2) Die empiristische Psychologie Locke's. S. 27—40. Anknüpfung S. 27—29. Grundlegung der Psychologie S. 29—31. Metaphysische Reste S. 32—35. Kritik S. 35—39. Ausgang der Lockeschen Erkenntnißtheorie S. 39—40.

3) Die sensualistische Moralistik. S. 40—48. Verhältniß des Deismus zu ihr S. 40—42. Eudämonismus S. 42. Die Vertreter der Stufen dieser Richtung bis Hume S. 42—45. Kritik und Ausgang S. 45—48. Schlußbemerkung zur Empiristik S. 48—49.

B) Rationalismus S. 49—116.
Geist und Entwicklungsstufen desselben S. 49—52.

I. Theoretisch-dogmatischer Rationalismus S. 52—78.
1) Des Cartes. Grundlegung des Rationalismus S. 55—58.
2) Spinoza. Grundsätze seines Systems S. 58—65. Kritik derselben S. 65—71.

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch Hume. S. 71—77.

III. Ethisch-kritischer Rationalismus S. 78—103.
Kant. Grundsätze seiner Philosophie S. 78—89. Kritische Untersuchung der Kantischen Principien S. 89—103.

IV. Untergang des Rationalismus. Fichte. S. 103—113.

Schlußbemerkung zum Rationalismus. Gesammturtheil S. 113—116.

C. Speculation. S. 117—180.
Geist und Entwicklungsstufen derselben S. 117—120.

I. Leibniz S. 121—164.
a. die Principien seiner Philosophie S. 121—145.
b. kritische Untersuchung und Resultate S. 145—164.

II. Lessing. S. 164—180.
Anknüpfung an Leibniz; Verhältniß zu Spinoza S. 165—169. Die Idee einer Philosophie der Geschichte aus der specul. Fassung des Christenthums entwickelt S. 169—177. Schlußbemerkung S. 177—180.

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten (syncretistischen) Periode der neuern Philosophie S. 181—223.

Vorbemerkung. S. 181—185.

I. Schelling. Fortschritte des Rationalismus mittels der Idee der Freiheit S. 185—189. Kritik seines Freiheitsbegriffes S. 190—191. Die Philosophie der Geschichte S. 192. Verhältniß des Christenthums zur Speculation S. 193—195. Kritik seines Offenbarungsbegriffes S. 196—206.

II. Hegel. Die dialectische Methode. Aufgabe derselben und ob sie durchgeführt sei S. 207—209. Kritik derselben S. 209—214. Verhältniß des Hegelschen Systems zum Christenthume (Glauben und Wissen) S. 215—218.

Resultat der Untersuchung. S. 219—234.

Einleitung.

I. Von der Philoſophie der Geſchichte iſt zwar in Deutſchland ſeit Herder vielfach die Rede geweſen, aber ſelbſt der Begriff dieſer Wiſſenſchaft wird gegenüber den Vorſtellungen von dem, was Philoſophie, und wiederum, was Geſchichte ſei, in mannigfachen Zweifel gezogen. Denn wenn auch gegenwärtig eine große Umwandlung im Philoſophiren ſich vorbereitet, indem man den von Kant zu faſt unumſchränkter Herrſchaft erhobenen ſpeculativen Rationalismus verläßt und zum Poſitiven zurückſtrebt, ſo wird die Kluft zwiſchen hiſtoriſcher Forſchung und ſpeculativem Denken doch immer noch für groß genug erachtet, um jene gleichſam in der Mitte Beider ſchwebende Combination, die Philoſophie der Geſchichte, als ein bloßes Phantom anſehen zu dürfen. Vollends für den Fall, daß es ſo vielen vortrefflichen Naturforſchern gelänge — welches ihren Verſicherungen zufolge als nahe bevorſtehend zu betrachten iſt — den Geiſt als eine überflüſſige, ja völlig ſinnloſe Hypotheſe aus der Welt zu ſchaffen, weſſen Gedanken dürfen alsdann noch bei dem Vorſatze verweilen, vor das wiſſenſchaftliche Publicum mit einer neuen Empfehlung philoſophiſcher Geſchichtsbetrachtung zu treten?

Die folgenden Unterſuchungen haben nun den Zweck, nachzuweiſen, daß es nicht ein willkürlicher Griff war, ſondern die nothwendige Folge der der Speculation immanenten Entwicklung, an die Idee jener Wiſſenſchaft wieder zu erinnern

und ſie als dem gegenwärtigen Entwicklungsſtadium des Denkens recht eigentlich als Aufgabe geſtellt zu betrachten. Die ſpeculative Wiſſenſchaft ſelbſt, ſo wird behauptet, iſt auf dem Puncte angelangt, wo ſie nicht umhin kann, ſich in Philoſophie der Geſchichte zu verwandeln, oder mit andern Worten, wenn ſie ſich als Wiſſenſchaft des Geiſtes begreift, den Geiſt in der ſucceſſiven Offenbarung der Geſchichte zu ſuchen. Dieſe Wahrheit, welche allein zwiſchen den dürren Formeln einer gegenſtandsloſen Metaphyſik und einem grade mit ihr complementariſch, darum unausbleiblich verbundenen Anthropomorphismus glücklich hindurchführt, iſt übrigens keine bisher unerhörte, ja ſie war in der Form der dialectiſchen Methode der Philoſophie gewiſſermaßen bereits vorhanden. Die Dialectik, ihrer Idee nach, abgeſehen von ihrer ſtets verfehlten Anwendung aufgefaßt, war das noch unverſtandene Vorbild deſſen, was die Philoſophie der Geſchichte anſtrebt, und darum iſt ſie derjenige Punct des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins unſerer Zeit, an welchen eine weitere Entwicklung heutzutage anzuknüpfen hat. Aber es wäre vergeblich, dieſe Behauptung als bloße Behauptung aufzuſtellen. Freunden wie Feinden der Dialectik wäre wenig damit gedient: es bedarf vielmehr ſolch' ein Standpunct einer genetiſchen Begründung, welche den einſt weithin ausgetretnen, nunmehr abgelaufenen Strom philoſophiſcher Syſteme als das befruchtende Element künftiger Saat zugleich nachweiſt und benützt. Nun iſt eine Critik der Meinungen und Syſteme ſchon oft verſucht worden, ſo oft, daß es Noth thäte, erſt mit einer Critik der Meinungen über die Meinungen anzufangen. Aber das gäbe am Ende einen ewigen Cirkel. Alſo ſoll in die Sache grade hineingegriffen und eine ſolche Darſtellung verſucht werden, daß wenn gleich ohne alle vorgängige Kenntniß der betrachteten Syſteme Manches der ſonſt ſo wünſchenswerthen Kürze halber dunkel bleiben muß, doch wenigſtens nicht die Rede ſelbſt dem Verſtändniſſe Schwierigkeit bereite.

II. Es war eine Zeit, wo die Philoſophie mit der Theolo-

gie nicht nur Hand in Hand gieng, ſondern ein großes Ganzes ausmachte; wo ferner naturhiſtoriſche Studien für Philoſophie galten und grabezu als ſolche bezeichnet wurden. Das iſt bekanntlich anders geworden. Die meiſten Naturforſcher bemühen ſich heutzutage, das Philoſophiſche von ihrer Anſicht der Dinge entweder ganz auszuſchließen, oder doch nach Kräften zu beſchränken, indem ſie für ſich das exacte Wiſſen in Anſpruch nehmen, der Philoſophie dagegen einen nur ihr verſtändlichen übrigens ganz unberechtigten Apriorismus beilegen, welcher mehr der bloßen Phantaſie als der Vernunft angehöre. Die Theologen aber werfen der Philoſophie ſchon längſt den Mangel an Glauben und einen hartnäckigen Naturalismus vor, welcher den Inhalt der Offenbarung entweder gänzlich mißachte oder nach ſeinen unchriſtlichen Geſichtspuncten umforme. Zwiſchen dieſe beiden Richtungen des populären Bewußtſeins geſtellt — denn von Wiſſenſchaft im eigentlichen Sinne des Worts kann doch bei jener Art von Naturforſchern und Theologen nicht die Rede ſein — hat die Philoſophie ſich zu behaupten. Sie könnte zwar jene Vorwürfe für rein äußerliche erklären und ihren eignen Weg gehen, aber grade ihr eigner Weg, der Weg einer allgemeinen nichts von ſich ausſchließenden Wiſſenſchaft — legt ihr die Pflicht auf zu unterſuchen, ob denn in der That Erfahrung und Speculation einerſeits, Vernunft und Offenbarung andrerſeits Widerſprüche ſind, wie man wohl anzunehmen pflegt. Und zwar iſt dieß um ſo mehr ihre Pflicht, als die genannten Gegenſätze nicht bloß von Außen an ſie herangebracht werden können, ſondern in ſie ſelbſt eingedrungen, in ihrem eignen Schooße wiedererzeugt und aufgeſtellt worden ſind. Ob alſo die auf der Sinnlichkeit fußende Erfahrung die Quelle der Wahrheit ſei, oder eine rein aus ſich (apriori) Ideen erzeugende Vernunft, ob ferner das menſchliche Denken ohne Hülfe einer göttlichen Offenbarung für die Menſchheit zur Erreichung ihrer höchſten Zwecke ausreichend, oder ob ein über den gewöhnlichen Lauf der Natur hinausgehendes Ereigniß dazu nöthig ſei — das

ſind Fragen, die alle auch von der Philoſophie ſelbſt mehr oder weniger deutlich und bewußt aufgeworfen und beantwortet wurden: ſie ſind es, über welche vor allen Dingen eine gültige Entſcheidung gewonnen werden muß. Die Antworten darauf aber fielen nach der Verſchiedenheit der Zeiten und Perſonen ſehr verſchieden aus, ja alle möglichen Antworten wurden ertheilt und deren Conſequenz dann mit mehr oder weniger Energie durchgeführt. Gegenwärtig ſtehen wir am Schluſſe einer großen wiſſenſchaftlichen Bewegung, von dem aus man den zurückgelegten Weg überſchauend die Frage nach dem Urſprunge der Wahrheit vielleicht mit mehrerer Sicherheit zu beantworten verſuchen kann.

III. Ob die Vernunft ihren Inhalt ſelbſtändig aus ſich zu erzeugen oder nur ein ihr urſprünglich fremdes Element ſich durch das Denken anzueignen vermöge, das iſt die große Streitfrage in der neuern Philoſophie. Die Einen ſprechen von einer Selbſtthätigkeit der in ſofern frei (apriori) denkenden Vernunft, durch welche der Menſch aus ſich ſelbſt zum Wahren und Guten gelangen möge: die Andern leugnen dieß, es ſei gänzlich oder zum Theil. Freilich muß die Vernunft alles zum guten Leben Dienende auffaſſen und darum in ſich enthalten können; ob ſie es jedoch ſelbſtändig aus ſich hervorrufen — apriori erzeugen — könne, das iſt eine andere Frage. Vielleicht enthält jede dieſer entgegengeſetzten Meinungen Wahrheit und Irrthum zugleich, aber welche wäre alsdann die Formel ihrer Vereinigung?

Wenn man behauptet, daß der Menſch durch eigne Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit zwar gelange, aber dabei leugnet, daß das Gewußte aus ſelbſtändiger Production der Vernunft ſtamme, ſo erklärt man die Erfahrung für die Quelle des Wiſſens. Dieſe Denkweiſe heißt Empirismus; ſie ſoll aber als Empiriſtik bezeichnet werden, ſofern ſie auf wiſſenſchaftliche Haltung ausgeht. Im Gegenſatz dazu kann man nun wieder die abſolute Selbſtändigkeit der Vernunft behaupten. Man hat Syſteme ſolcher, wie man ſich ausdrückte, reiner

Vernunfterkenntniß zu Stande zu bringen gesucht, ist auch durch fehlgeschlagene Versuche nicht abgeschreckt worden, immer wieder aufs Neue dergleichen aufzustellen. Diese ganze zusammenhangende Erscheinung heiße der Rationalismus.

Sind Rationalismus und Empiristik der Theorie nach einander ausschließende Gegensätze, so fällt doch in ihrem factischen Auftreten die Sache gemeiniglich anders aus. Da kann es nicht fehlen, daß der philosophirende Empirist danach strebt, rationell zu erscheinen; der Rationalist seinerseits kann nicht umhin, sich empirischer Elemente häufig zu bedienen. Die Bezeichnung richtet sich also nach dem Grundgedanken als der leitenden Richtung, wenn auch in der Durchführung oft inconsequenterweise das Gegentheil miteintritt. Danach muß in den Systemen geforscht werden, welcher Richtung das Princip derselben angehört; und dann wäre zu untersuchen, ob und wie weit es habe durchgeführt werden können. Es muß natürliche oder willkürliche Grenzen dieser Durchführung geben, wo das Entgegengesetzte anfängt.

Aber auf die Frage nach dem Ursprunge der Wahrheit giebt es noch eine andre Antwort, als welche Rationalismus und Empiristik zu ertheilen suchen. Man kann sich auf die göttliche Offenbarung, die dem Menschen mitgetheilt sei, als die höchste, ja als die alleinige Wahrheit berufen. Nimmt man an, daß der Mensch dasjenige, welches er als Wahrheit mitgetheilt erhalten und durch seine Vernunft als Wahrheit erkannt hat, selbständig zu finden im Stande gewesen sei, so liegt auch nahe anzunehmen, die als Wahrheit mitgetheilte Offenbarung sei nicht wirklich geschehen, sondern werde nur Offenbarung genannt, um ihr, die am Ende auch nur menschliche Vernunfterkenntniß sei, durch Verleihung höherer Würde und Weihe leichteren Eingang zu verschaffen. Oder ist von dem Inhalte der Offenbarung gar keine vernünftige Erkenntniß möglich, sondern ist sie nur Gegenstand eines ebenso wie sie selbst übernatürlichen Glaubens? Jedenfalls ist die Offenbarungstheorie ein Drittes, welches zum Verständniß beson-

dere Unterſuchung erfordert und in eigenthümlicher Weiſe die innere Erfahrung ſowie die Geſchichte zu Hülfe ruft, um nicht in den Naturalismus — er ſei nun empiriſtiſch oder rationaliſtiſch — zu verfallen. Sie ward die Veranlaſſung, eine andre und weniger handgreifliche Anſchauung der Wiſſenſchaft zu verſuchen, als der bloße Naturalismus enthält.

Es laſſen ſich demnach in der neuern Philoſophie drei Grundrichtungen unterſcheiden, welche wie bemerkt nicht immer klar auseinandertreten, und namentlich in einzelnen Perſönlichkeiten ſich gewiſſermaßen zu durchkreuzen ſcheinen: indeſſen im Ganzen ſehr wohl auseinandergehalten werden können und um der Klarheit und Beſtimmtheit der Betrachtung willen auch auseinandergehalten werden müſſen. Man wird danach einerſeits Empiriſtik und Rationalismus einander entgegenzuſtellen, andrerſeits Naturalismus überhaupt und Offenbarungslehre zu unterſcheiden haben. Mitunter laſſen Empiriſtik und Rationalismus noch die Offenbarungstheorie als etwas Beſonderes und Eigenthümliches neben ſich zu, ſind aber ihrer Grundtendenz nach dagegen. Der Rationalismus, im höchſten Selbſtvertrauen, will ſo gern ausſchließlich ſein, daß er von der poſitiven Religion dasjenige in ſich aufnimmt, was er für vernünftig hält, und das Andre als unvernünftig fallen läßt. Ebenſo macht es in ihrer Weiſe die Empiriſtik. Auf der Erfahrung der Natur beſtehend, leugnet ſie gern das Uebernatürliche der Religion und behält nur das Natürliche derſelben bei. Beide Richtungen wurden daher der Offenbarungstheorie gegenüber als Naturalismus bezeichnet; denn wenn ſie auch ihrer jedesmaligen Erſcheinung nach das nicht durchweg ſind, ſo ſind ſie es doch ihrer Idee und Richtung nach. Damit hängt zuſammen, daß beide, welche ihres Gegenſtandes ſo zu ſagen habhaft zu ſein meinen, ſyſtematiſchen Abſchluß erſtreben, während dagegen diejenige Denkweiſe, welche eine Offenbarung neben und außerhalb der natürlichen Vernunft behauptet, nicht umhin kann, ſich mit einer beſcheidenern Stellung zu begnügen. Denn die Offenbarungstheorie ſetzt

einen Unterſchied von göttlicher Wahrheit und menſchlichem Verſtändniß derſelben voraus; zwiſchen welchen beiden Elementen die Wiſſenſchaft, in einer Aſymptote dem erſtern ſich nähernd, hindurchſchreitet, ſo daß von einer eigentlichen Syſtematik dabei nicht die Rede ſein kann. Zum Erſatze dafür hat ſie aber eine philoſophiſche Betrachtung der Geſchichte anbahnen können, welche, eine der neuern Speculation weſentliche und eigenthümliche Erſcheinung, je länger deſto mehr den eigentlichen Character aller höhern wiſſenſchaftlichen Cultur unſerer Zeit ausdrückt.

IV. Der oben hervorgehobene Gegenſatz von Selbſtändigkeit oder Unſelbſtändigkeit der Vernunft wird wohl auch durch den Gegenſatz von Natur und Geiſt characteriſirt. Empiriſtik und Rationalismus, obgleich ſowohl der Form als dem Werthe nach himmelweit von einander unterſchieden, haben doch das Gemeinſame, daß ſie den Inhalt der Wiſſenſchaft als einen natürlich gegebnen und alſo für das Denken allerwege — entweder äußerlich oder innerlich — der Möglichkeit nach (potentia) vorhanden faſſen, der andern pneumatiſchen oder im engern Sinne ſpeculativen Richtung dagegen iſt Gegenſtand die Selbſtoffenbarung des göttlichen Weſens in der Entwicklung der Geſchichte und inſofern der Vernunft. Ihr iſt die Vernunft weder das abſolute Prius, wie dem Rationalismus, noch das ſchlechthin Nachfolgende und Zweite, wie der Empiriſtik; ſie weiß, daß der Geiſt für ſie nur als Vernunft in die Wirklichkeit tritt, aber er iſt ihr darum noch nicht ſelbſt bloße Vernunft, ſondern Princip derſelben. Da die Selbſtoffenbarung des Geiſtes eine fortſchreitende und nur im Fortſchritt zu erfaſſende iſt, ſo kann es auch kein abſchließendes Syſtem der Wiſſenſchaft des Geiſtes geben: der Fluß der Weltgeſchichte muß ſich im Proceſſe der Wiſſenſchaft ſelbſt abſpiegeln. Wenn alſo der Rationalismus die letzten überhaupt noch möglichen Abſtractionen, bis zu denen unſer Denken emporreicht, gleichſam als Gränzziele der Wiſſenſchaft aufſtellt, die Empiriſtik wiederum daran erinnert, daß das Allge-

meine ohne die Erkenntniß des Einzelnen inhaltsleer und darum unfruchtbar bleibe, so faßt die Pneumatik in ihrem Gegenstande, der geistigen und darum allein wahren und vernünftigen That, beide Momente im fortschreitenden Abschluß zusammen.

Nennt man den Inhalt der Philosophie im Allgemeinen die Idee, so lassen sich die eben genannten drei Auffassungen dieses Inhalts folgendermaßen bezeichnen: die Empiristik faßt die Idee als Stoff (nebst der dem Stoff inhärenten Kraft); der Rationalismus als Form; die Speculation als Proceß. Der Geist der Empiristik ist die Richtung des Denkens nach Außen als aufnehmender Erfahrung, der Geist des Rationalismus ist das sich selbst genügende, aus seinem Innern die Welt für sich producirende Denken als Vernunftwissenschaft; der Geist der Speculation ist das lebendige Denken als Philosophie der Geschichte. Die Empiristik bedient sich daher der inductiven, der Rationalismus der synthetischen Methode: die Geschichtsphilosophie allein ist dialectisch.

V. Die bezeichneten Richtungen traten, nachdem die Philosophie vom Druck der mittelalterlichen Fesseln befreit und in sich erstarkt war, mit dem siebzehnten Jahrhundert zuerst getrennt auf. Und zwar so, daß sich zunächst der Naturalismus in seinen beiden Gegensätzen geltend machte. Doch der große Leibniz, die letzten Folgen des sich selbst überlassenen Denkens „die Zügellosigkeit der Meinungen" vorausschend, fügte in der letzten Zeit desselben Jahrhunderts ein vorläufiges Correctiv hinzu, aus dessen später aber unausbleiblicher Wirkung jene dritte Wissenschaft entsprang; sodaß im achtzehnten Jahrhundert alsdann alle drei Richtungen sich aufs mannigfaltigste bedingend, berührend und durchsetzend, aber doch immer noch in wesentlicher Trennung vorhanden sind. Im letzten Decennium des achtzehnten Jahrhunderts, welches diese ganze erste Periode abschließt, änderte sich aber der Character der Philosophie. Der bis zum transcendentalen Idealismus zugespitzte critische Rationalismus griff nicht nur zu einer dogmatischen

Faſſung zurück, welche neben dem Subjectiven auch der Natur wieder zu ihrem Rechte in der Philoſophie verhalf, ſondern übertrug auch die in einem ihr urſprünglich fremden und zunächſt viel beſchränkteren Sinne angewandte Dialectik in mehrfachen Verſuchen auf das Objective ſelbſt; eine Richtung, die von Schelling mit poetiſchem Tiefſinn eröffnet, Hegels nüchterne Speculation durchführte. Indem Beide (namentlich aber der Letztere) den geſammten Inhalt der Wiſſenſchaft — mit Inbegriff der Geſchichte — im fortſchreitenden Proceß der Dialectik zu gewinnen ſich beſtrebten, war bei ihnen ſchon das hiſtoriſche Moment wirkſam, aber es lag dabei doch noch immer die alte, rationaliſtiſche Prolepſis des Denkens zu Grunde, die der Wiſſenſchaft durch ein beſtimmtes Syſtem aprioriſchen Abſchluß geben will, während ſie hätten anerkennen ſollen, daß in dem jedesmaligen, alſo auch in dem von ihnen vertretenen Standpuncte ſelbſt nur ein einzelnes Moment der Dialectik des Weltgeiſtes (um Hegels eigne Ausdrücke zu gebrauchen) gegeben ſei.

Wenn den empiriſtiſchen Syſtemen der Fortgang der Forſchung ſelbſt den Garaus machte, wenn dem Rationalismus, ſo oft er ſich als „Dogmatismus der Vernunft" geberdete, die Skepſis entgegentrat, um wie Mephiſtopheles in der Tragödie, Verderben ſinnend doch nur den innern Fortſchritt zu vermitteln und den Eifer des Schematiſirens, der vieles Unbewieſene und ſelbſt Unbedachte zuließ, zu zügeln, ſo wird die dialectiſche Speculation durch Selbſtcritik in ihre Schranken und auf ihr Maß zurückgeführt werden müſſen. Als Reſultat wird ſich dabei ergeben, daß der treibende, je länger deſto bewußter wirkende Gedanke im ganzen Verlauf der modernen Philoſophie kein anderer war, als der, die Vernunft zwar als den Erkenntnißgrund des Geiſtes, den Geiſt aber als den ſich ſelbſt offenbarenden Realgrund der Vernunft zu betrachten.

VI. Die Frage nach dem Urſprunge der Wahrheit iſt es alſo, welche als leitender Geſichtspunct dieſe ganze Unterſuchung beherrſcht. Die Methode der Unterſuchung aber wird

einfach die ſein, daß jede der vorgebrachten Meinungen möglichſt in dem Sinne, den ſie ſich beilegt, aufgefaßt und nun zugeſehen werde, ob ſie den von ihr ſelbſt aufgeſtellten wiſſenſchaftlichen Forderungen auch entſpricht. Denn die Wiſſenſchaft muß vor allen Dingen mit ſich ſelbſt eins ſein. Findet ſich ein immanenter Dualismus — ein Widerſpruch zwiſchen geſtellter Aufgabe und verſuchter Löſung — vor, ſo iſt die denſelben in ſich tragende Richtung freilich ein Irrthum, aber da allgemeine, weit verbreitete und lange wirkende Irrthümer niemals ohne gewaltige Urſache ſein können, ſo muß die letztere aufgeſucht und ausgemacht werden, welcher relativen Wahrheit, welcher Seite der Wahrheit, um ſo zu ſagen, jener Irrthum ſeine Entſtehung und ſeinen Halt verdankt. Auf dieſe relative Wahrheit der irrenden Lehrmeinungen als deren bleibendes Reſultat kommt es an. Weiter kann die hiſtoriſche Analyſe der Philoſophie überhaupt nicht zurückgehen. Sie prüft die verſchiedenen Weltanſchauungen, aus deren Kreiſe verwandte und doch ſo mannigfaltige Syſteme ſtammen — ſie weiſt die letzten Vorausſetzungen nach, auf denen ſie beruhen, aber von dieſen Vorausſetzungen kann ſie höchſtens nur bemerken, daß jede in ihrer Ausſchließlichkeit Irrthum iſt, die Wahrheit ſelbſt tiefer liegen muß. Das Unbefriedigende alſo aller bisherigen Leiſtungen kann die critiſche Geſchichte aufdecken, die Irrthümer ihrer naiven Zuverſichtlichkeit entkleiden; ſie kann anzeigen, bis wie weit die verwerflichen oder doch bedenklichen Folgerungen aufgetretner Syſteme ſich erſtrecken — die Wahrheit ſelbſt kann ſie nicht geben. Aber indem ſie unbeſtimmt laſſen muß, was das Wahre ſei, beſtimmt ſie es doch wieder annäherungsweiſe, da ſie nachweiſt, wo in der bisherigen Anwendung der Syſtemsprincipien die Markſcheide des Wahren und Falſchen läuft. Damit endet das Geſchäft der Critik, welche für die Philoſophie weſentlich eine Reinigung von vorgefaßten Meinungen und inſofern die orientirende Einleitung zu ihr bildet. Auf welchem Puncte das philoſophiſche Bewußtſein in Folge des von ihm ſeit nunmehr

faſt drittehalb Jahrhunderten durchlebten Entwicklungsganges gegenwärtig angelangt ſei — dieß kann aus der Geſchichte erhellen. Um dieſen Zweck ſicherer zu erreichen, ſollen nur die weſentlichen und nachweisbar maßgebendſten Meinungen und Syſteme — diejenigen, welche ſich durch Fülle, Klarheit und Conſequenz auszeichnen, in die Betrachtung gezogen werden. Liegt es doch im Weſen der Philoſophie, daß ſie nicht, wie andre Wiſſenſchaften, durch die zuſammenwirkenden Anſtrengungen vieler, ſelbſt untergeordneter Geiſter vorwärts gebracht werde, ſondern vielmehr durch die productive Genialität weniger Auserwählter, deren Gedankenblitze die unſerm Geſchlechte auferlegte Nacht der Unwiſſenheit unterbrechen.

Erſter Theil.

Die Hauptmomente der erſten Periode der neuern Philoſophie.

A. Empiriſtik.

Geiſt und Entwicklungsſtufen derſelben.

Es iſt nicht wahr, daß der Menſch durch das, was der Rationalismus Vernunft nennt, zur Wahrheit gelange. Vernunft iſt das Vermögen, gewonnene Erkenntniſſe zu verknüpfen und zu verallgemeinern, aber nicht das Vermögen, Erkenntniß zu gewinnen, denn zur Erkenntniß haben wir einen Inhalt nöthig, während die Vernunft doch nur formeller Natur iſt. Die Quelle der Erkenntniß iſt die Wirklichkeit, welche eben erkannt werden ſoll: das Mittel dieſer Erkenntniß iſt die Erfahrung. Alles Wiſſen, das ſich nicht auf Erfahrung ſtützt, iſt nichtig. Alles wirkliche Wiſſen der Rationaliſten ſtützt ſich ſelbſt auf Erfahrung, nicht auf die bloße Vernunft. Alſo auf die Erfahrung kommt es an, die dem Geiſte erſt einen Stoff und Gegenſtand des Erkennens giebt.

Was aber Erfahrung ſei, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man von ſich nur die klare Beantwortung der Frage fordert: auf welchem Wege gelangt man zur Erkenntniß der Dinge? Offenbar geſchieht dieß durch die Sinne. Ohne die Sinnlichkeit wüßten wir nichts von der Welt, ja von uns ſelbſt — wir wüßten überhaupt nichts. Geſetzt alſo auch den Fall, daß unſre Vorſtellungen, — was übrigens erſt noch be-

wieſen werden müßte — nicht ſinnlich wären, ſo hangen ſie doch von der Sinnlichkeit ab und richten ſich nach ihr. Die Sinne repräſentiren uns die Wirklichkeit: dieſe exiſtirt für uns nur durch ſie und ihnen gemäß.

Nehmen wir dagegen in uns das Streben wahr, empfangne Sinneneindrücke zu verallgemeinern, um dadurch Begriffe zu bilden, ſo werden wir uns wohl zu hüten haben, dieſe Begriffe für etwas Höheres und Wahreres zu halten, als unſre erſten und eigentlichen Erkenntniſſe durch die Sinne ſind. Wir haben in der Begriffsbildung nur das Mittel, Erfahrungen in größerer Menge zu umfaſſen und aufzubewahren, aber das Allgemeine an den Vorſtellungen iſt als ſolches nichts Wirkliches, ſondern hat ſein Maß und Regulativ an dem, deſſen Form es bildet. Zwar iſt es alſo das Weſen der Wiſſenſchaft, die ſinnlich gemachten Erfahrungen durch Zeichen, wie Worte und Begriffe ſind, zu verallgemeinern, um ſie beſſer fixiren und ordnen zu können, aber das hat keinen Werth als Zweck, ſondern iſt nur Mittel zum Zweck. Denn unſre Erkenntniß iſt nicht etwa um ihrer ſelbſt willen, ſondern um ihres Gebrauchs im practiſchen Leben willen da.

Nennen wir nun den Inbegriff alles Sinnlichen die Natur, ſo wäre die Natur der Gegenſtand unſeres Erkennens. In allen Dingen ſind gewiſſe Eigenſchaften, welche auf gewiſſe Kräfte zurückgeführt werden können: Eigenſchaften und Kräfte wirken nach beſtimmter Weiſe und immer wiederkehrender Ordnung: alſo die Geſetze der Natur zu erkennen, wäre der letzte und eigentliche Ausdruck für das, was wir im Wiſſen haben wollen. Die Geſetze aber werden in den Erſcheinungen erkannt.

Was die Vorſtellungen von der Seele und der Gottheit betrifft, ſo ſind dieſe theils übertrieben, theils zweifelhaft. Gewiß iſt, daß ſich zu einer klaren und beſtimmten Erkenntniß darüber nicht kommen läßt, weil ſie eben nicht ſinnenfällig ſind; es iſt alſo am beſten, ſie ſo weit als möglich vom Kreiſe der Unterſuchung zu entfernen. In der That bedürfen wir die-

ſer Vorſtellungen von der Seele und von Gott zum guten Leben nicht, deſſen Geſetze, aus der Erfahrung erkannt, durch ſie weiter nicht berührt werden. Die Natur lehrt uns, wie wir zu handeln haben, in der Selbſtbeobachtung — und das iſt genug. Das Grübeln über jene Vorſtellungen iſt nur geeignet, uns vom rechten Wege abzuführen und ſtatt Aufklärung des Geiſtes zu bringen, uns in Aberglauben zu ſtürzen, wie denn die Religion, eine zur Zügelung des rohen Pöbels vielleicht unentbehrliche Erfindung, an dieſe unſre ſchwache Seite anknüpfend, mit der Naturwahrheit immerdar im Widerſpruch ſteht und irreleitet.

Dieß iſt der Geiſt der Empiriſtik. Er trat zuerſt nicht mit ganzer Stärke und Unverhülltheit hervor, aber wie der Rationalismus von Des Cartes und Spinoza bis auf Kant und Fichte nur etwa anderthalb Jahrhunderte zu ſeiner völligen Ausbildung bedurfte, ſo auch die Empiriſtik etwa nur die gleiche Zeit von Bacon bis zu den franzöſiſchen Encyclopädiſten. So nehmen wir einen beinahe gleichzeitigen Wettſtreit entgegengeſetzter Richtungen wahr, den das von den Feſſeln der Hierarchie eingeengte Mittelalter nicht zum Austrag gebracht hatte. Denn als im ſiebzehnten Jahrhundert die Philoſophie gleichſam neugeboren in die Welt trat, galt es eigentlich noch immer die alten Streitfragen zwiſchen dem Realismus und Nominalismus: ein Gegenſatz, dem wir ſchon in der griechiſchen Philoſophie, wenn auch in andrer Faſſung begegnen, der ſich das ganze Mittelalter hindurchzieht und welcher ſo tief in der menſchlichen Natur begründet zu ſein ſcheint, als die Temperamentsverſchiedenheiten ſelbſt. Zeigt ſich doch in aller Litteratur, wie im Leben immer wieder, daß wer ſich genügen läßt an der bunten Fülle der wechſelnden Erſcheinungen, an der Unmittelbarkeit der ſinnlichen Welt, leicht dazu kommt, das in Gedanken ſich offenbarende Weſen des Geiſtes dem materiellen Daſein nachzuſetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geiſtige für unwirklich zu halten; während die ſinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge

abſehend und das Weſen in der Tiefe ſuchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewiſſe und Erſte betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die Selbſtändigkeit und Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausſchließlichen Herrſchaft der Kirche des Mittelalters verhindert, ſich ſeinen äußerſten Conſequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geſchah, daß auch ſein Gegenſatz, der Realismus, es nicht zur vollſten Entfaltung ſeines Weſens brachte, am wenigſten aber ein wiſſenſchaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerſpruch beider, wenn auch nur annäherungsweiſe, eine Löſung gefunden hätte. Dieſen Kampf nahm wie geſagt das ſiebzehnte Jahrhundert wieder auf: Rationalismus und Empiriſtik treten einander gegenüber, um in merkwürdiger Weiſe ſich faſt gleichen Schrittes zu entfalten. Wenn Bacon etwas früher als Des Cartes war, ſo ſind dagegen Locke und Spinoza gleichzeitig; die letzte Entwicklung des Rationalismus fällt wieder etwas ſpäter, als die der Empiriſtik. Und völlig ausgeglichen iſt der Kampf beider noch heutzutage nicht; ja man ſieht mitunter die Menſchen in kläglicher Haltungsloſigkeit von einem Extrem zum andern hinüberſchwanken. Wenn ferner, wie ſpäter gezeigt werden wird, der Rationalismus zuerſt eine mehr theoretiſche, ſodann eine ethiſche Richtung verfolgt, ſo hat die Empiriſtik in gleicher Weiſe ſich zuerſt auf dem Gebiete der Methodik und Pſychologie, dann mehr auf dem der Ethik und Theologie bewegt. Iſt der Rationalismus mit der Zeit immer poſitiver, conſtruirender, nach immer größerem innern wiſſenſchaftlichen Zuſammenhange ſtrebend geworden, ſo wird die Empiriſtik ihrem Weſen nach je länger deſto negativer, critiſcher, ſkeptiſcher, aufgelöſter und populärer; ſie verliert ſich dergeſtalt ins Oberflächliche, daß es ſchwer iſt, eine Gränze der Betrachtung zu ziehen.

Ihre Entwicklung iſt aber ſo, daß zuerſt in polemiſcher Weiſe ihr Princip geltend gemacht und auf ihre Methode hingewieſen wird; daß ſodann eine pſychologiſche Grundlegung

erfolgt, die ihr schon einen höchst einseitigen Character verleiht und sie so zu sagen in sich selbst verhärtet. Davon müssen sich die Consequenzen zeigen. Diese können namentlich in der eudämonistischen Moralphilosophie der Engländer verfolgt werden, da die Geschichte des Deismus, oder des Kampfes gegen die geoffenbarte Religion, eine gemischte Erscheinung zeigt, welche mehr dem Rationalismus, als der Empiristik angehört und überhaupt außer dem Gebiet dieser Untersuchung bleibt [1]). So ergeben sich drei aufeinander folgende Stufen. 1. Die Genesis der Empiristik durch Bacon. 2. Die psychologische Grundlegung durch Locke. 3. Die englisch-französische Moralistik.

1. Bacon.

War im sechszehnten Jahrhundert bei allem Durcheinander der Gegensätze, welche es barg, der wissenschaftliche Zug vornehmlich auf die Fragen der Theologie und Kirchenverfassung gerichtet gewesen, so macht sich im siebzehnten Jahrhundert das Interesse für Naturwissenschaft in höherm Grade, als je bisher der Fall gewesen war, geltend. Man begann eine lange Schuld abzutragen und trat den längst verlornen Rapport mit der Natur wieder an. Die Menschen ergreift ein Gefühl gleichsam der Reue darüber, sich ihrem mütterlichen Schoße und so vielen guten Gaben wie im Muthwillen oder Trotz entzogen zu haben. War der Katholicismus immer darauf ausgewesen, das Natürliche gegen das, was er das Göttliche und Wahre nannte, schlechthin zu verwerfen, nachdem er Gott und Welt für unvereinbare Gegensätze, jenen für die Quelle des Guten, diese für die Quelle des Bösen, erklärt hatte, so drang der Protestantismus vielmehr auf die Einheit beider Seiten, und sann wieder auf Mittel, das bloß Natürliche dem Höhern eben nur unterzuordnen, um es durch dieses selbst zu heiligen und zu erklären. So fiel (eine Art zweiter Erlösung) die künstliche

1) Die Geschichte des englischen Deismus v. Lechler. Stuttg. 1841 giebt in eingehender Weise darüber Rechenschaft.

Scheidewand zwiſchen Ewigkeit und Zeitlichkeit, welche zum Vortheile der Prieſterherrſchaft aufgerichtet, die Urſache alles Phantaſtiſchen und Schauerlichen des Mittelalters geweſen war, zuſammen; wie zu ſich ſelbſt gekommen und neugeboren ſchaute der offne Geiſt ſich um, da nicht mehr die Luſt am Sinnlichen ſelber ſchon Sünde hieß. Und wenn er nun, im Vollgefühle einer lange entbehrten, jetzt zugeſtandnen, ja gebotnen Kraftentwicklung ſich zu ungeſtüm regſam ihr hingab und eine Weile lang zu geringſchätzig auf das Dahintengelaſſne herabblickte, wird man ihn deswegen ſogleich einer frechen Abgötterei oder frivolen Selbſtüberhebung zeihen? Was nicht nur damals an der Zeit war, ſondern auch bis auf dieſen Tag durch die herrlichſten Erfolge bewährt, ein Lebensnerv der ganzen Cultur geworden iſt, bedurfte und verdiente wohl jene jugendliche Begeiſterung.

Bacon's Philoſophie iſt der enthuſiaſtiſche Ausdruck dieſer Begeiſterung für die Naturforſchung. Aber ein Enthuſiasmus, der das Neue kaum anders predigt, als indem er das Alte widerlegt. Alſo Critik und Polemik, und mehr noch Polemik als Critik [1]). Noch ſind übrigens die Nebel des Mittelalters nicht völlig gewichen: ſpielt doch bei ihm die Magie eine Rolle und wird doch die ungeheure Entdeckung des Copernicus beſtritten [2]); aber ſchon zeigen ſich wie im Lichte der Morgen-

1) So durchdringend Bacon's Geiſt iſt, ſo ſehr behandelt er doch die Dinge aus einer gewiſſen vornehmen, kalten Höhe, die ihn nicht weiter als zu flüchtigen Andeutungen und bloßen Aperçues kommen läßt. Sein Novum Organum, welches er dem Ariſtoteles entgegenſtellt, giebt nur polemiſch die Grundgedanken der ſogenannten Inductionstheorie, nicht aber dieſe Theorie ſelbſt. Auch Ariſtoteles iſt Polemiker, auch ſeine wie Platos logiſche Unterſuchungen ſind das Reſultat der Nothwehr des philoſophiſchen Geiſtes gegen die Angriffe der Sophiſtik. Aber Ariſtoteles bringt überall zum Abſchluß, was er anlegt, während Bacon nur anregt und kaum jemals befriedigt. Damit ſtimmt freilich ſein eignes Urtheil über ſich (Nov. Org. I. Aph. 97).

2) Zur hohen Ehre gereicht Bacon die Art, wie er ſich über die Hexerei ausſpricht. Während Jacob ſein ſchauderhaftes Buch die Dämonologia

dämmerung das neue Ziel und der neue Weg der befreiten Wiſſenſchaft: die bannmeiſterliche Dialectik der Scholaſtiker wird durch ihre Nutzloſigkeit zu Schanden.

Alles Wiſſen, ſo erklärt Bacon, iſt um des Thuns willen: der Zweck der Wiſſenſchaft iſt die Verbeſſerung des practiſchen Lebens. Die Möglichkeit des Wirkens knüpft ſich aber an die Kenntniß der Geſetze der Wirklichkeit, ohne welche wir nichts zu Stande bringen. Die Geſetze werden in den Erſcheinungen ermittelt, die Erſcheinungen wiederum durch Beobachtung erkannt [1]). Alſo die Beobachtung durch ſinnliche Erfahrung iſt das Mittel zur Erkenntniß der Naturgeſetze, daher das Mittel zur Wiſſenſchaft und daher das Mittel des beſſern Lebens. Man muß der Natur folgen, um ſie zu beherrſchen, und ſich ihr hingeben, um ſich über ſie zu erheben. Wahrnehmen, Unterſuchen, Beobachten, Experimentiren — das iſt der Weg zur Wahrheit [2]).

ſchrieb und wüthende Hexenverfolgungen anſtellte, erklärt B. zwar vorſichtig, aber unverholen, die ganze Sache beſtehe weſentlich in der Einbildung. Natural hist. Cent. X. §. 903: Men are to be admonished, that as they are not to mistake the causes of these operations, so much less they are to mistake the fact or effect, and rashly to take that for done which is not done. And therefore, as divers wise judges have prescribed and cautioned, men may not too rashly believe the confessions of witches, nor yet the evidence against them. For the witches themselves are imaginative, and believe ofttimes they do that which they do not, and people are credulous in that point and ready to impute accidents and natural operations to witchcraft etc. Als Richter war er freilich ſchwach und characterlos genug, gegen ſie zu verfahren.

1) Einleitung de augm. scient. passim. Ebenſo Nov. Org. I. Aph. I: Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine, re vel mente observaverit, nec amplius scit aut potest.

2) Nov. Org. I. §. 18. 19. — Cogit. et Visa. — Der Zweck der Philoſophie iſt nach B. alſo die inventio operum oder genauer ausgedrückt: die Philoſophie ſoll den Geiſt fähiger machen, die Naturgeſetze zu durchdringen, als er nach der bisherigen Schulmethode war. Daß alles auf die

Wirft man von dieſem Geſichtspunct aus einen Blick auf die bisherige Philoſophie, ſo erkennt man leicht, daß ſie durch eine falſche Behandlungsart vom rechten Wege abgekehrt iſt und ſich ins Abgeſchmackte verloren hat. Es iſt dieß die Schuld ihrer ſyllogiſtiſchen Methode, welche ganz und gar nicht dazu dient, Erkenntniß zu gewähren. Man erſchließt wohl im Syllogismus mit unfehlbarer Sicherheit Concluſionen, aber aus welchen Vorderſätzen? Kann die ſyllogiſtiſche Methode wohl die Richtigkeit der Begriffe in den Vorderſätzen gewährleiſten, auf welche alles ankommt? Nimmermehr. Die höchſten Begriffe, welche in den Prämiſſen ſtehen, pflegen vielmehr vorſchnelle und unlautere Abſtractionen zu ſein, welche aus einer unrichtigen Verallgemeinerung hervorgehen: aber richtig zu verallgemeinern und zu abſtrahiren iſt grade die Hauptſache, weil ſonſt die Falſchheit der übel gewonnenen Grundſätze den ganzen Inhalt der Wiſſenſchaft verfälſcht. Die bisherige Weiſe iſt, daß man von der Sinnlichkeit und den Einzelheiten ſofort zum Allerallgemeinſten emporeilte, ohne ſich recht bewußt geworden zu ſein, was man eigentlich erfahren hatte und welches die Tragweite der gewonnenen Erkenntniß ſei; man machte aus der einzelnen flüchtigen Beobachtung ſofort einen allgemeinen Grundſatz, den man nun rückwärts, als ob er die Wahrheit ſelbſt wäre, auf die Praxis anwendete und durch den man alſo die Praxis verderbte. Nun iſt freilich, wenn es zur Wiſſenſchaft kommen ſoll, Verallgemeinerung der gewonnenen Erfahrung nöthig, aber dieſe muß nur mit Beſonnenheit und Sicherheit geſchehen. Man muß nicht mehr von den Dingen wiſſen wollen, als man wirklich weiß, und nicht mehr in ſie hineinlegen, als darin liegt [1]). Man muß

Methode ankomme, iſt Bacons Ueberzeugung, aber er will nun eben eine neue, beſſere Methode aufſtellen, als die bisherige, mittelſt der man ſchließt, aber nicht erfindet. Sein Geſichtspunct iſt der der erfinderiſchen Analyſe.

1) Nov. Org. I. §. 19: Altera (die bisherige Weiſe) a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia atque ex iis prin-

das methodiſche Augenmerk nicht bloß auf das richtige Schließen aus vorher feſtgeſetzten Prämiſſen richten, ſondern vor allen Dingen auf die richtige Bildung dieſer Prämiſſen ſelbſt.

Das große Mittel dazu iſt die richtige Induction, welche im Allgemeinen als das Verfahren definirt werden kann, aus der einzelnen Wahrnehmung durch methodiſch geſicherte Verallgemeinerung gültige Erkenntniß zu gewinnen[1]). Alles geht von der Auffaſſung des Einzelnen in der wahrnehmenden Erfahrung aus. Dieſe geſchieht entweder durch unmittelbare Beobachtung oder durch künſtlich veranlaßte, d. h. durch Ex-

---

cipiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media. Daher nun entſtehen die Täuſchungen, welche Bacon als idola bezeichnet und folgendermaßen ſchildert. Es giebt zuerſt idola tribus, welche dem menſchlichen Denken von Natur eigen ſind. Falso enim asseritur, ſagt er, sensum humanum esse mensuram rerum, quin contra, omnes perceptiones, tam sensus quam mentis, sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Sodann kommen die idola specus, die aus der individuellen Beſchränktheit des Menſchen ſtammen. Drittens die idola fori, welche aus dem Verkehr und geſellſchaftlichen Treiben der Menſchen entſpringen. Endlich die letzten ſind die idola theatri, welche der falſchen Philoſophie Schuld gegeben werden. Die falſche Philoſophie kann ſophiſtiſch, empiriſch oder ſuperſtitiös ſein. Nov. Org. I. §. 41—67.

Das Reſultat iſt: Demonstratio longe optima est experientia, modo haereat in ipso experimento. Nam si traducatur ad alia, quae similia existimantur, nisi rite et ordine fiat illa traductio, res fallax est.

1) Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere, quod adhuc factum non est nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone. Huius inductionis auxilio non solum ad axiomata invenienda, verum etiam ad notiones terminandas utendum est. Alſo ſein Weg iſt: Ex operibus et experimentis causas et axiomata, ex causis et axiomatis rursus nova opera et experimenta. Nov. Org. I. §. 117. Bacon ſetzt prophetiſchen Geiſtes hinzu: das Kleinſte, Häßlichſte und Unanſehnlichſte in der Natur ſei zur Entdeckung großer Dinge oft am geeignetſten und daher dürfe Nichts vernachläſſigt werden. §. 120.

periment, (welches größte Hülfsmittel der Naturforschung hier zuerst in seiner Bedeutung gewürdigt worden ist). Aber man darf beim Einzelnen nicht stehen bleiben: man muß sich von der bloßen Beobachtung zum Allgemeinen erheben, von der Physik zur Metaphysik einen Aufgang zu gewinnen suchen. Denn die bloße Empirie ist der Wissenschaft unwürdig und gewissermaßen selbst unnütz.

Indem auf diese Weise die Erfahrung als die Quelle der Erkenntniß und die Sinnlichkeit als das Mittel, um zum Wissen zu gelangen, aufgestellt wird, ist damit dennoch nicht dem Empirismus schlechthin gehuldigt, vielmehr muß allerwege darauf gehalten werden, nur allgemein gültige und darum der Form nach allgemeine Sätze in die Wissenschaft aufzunehmen. Die Erfahrung soll dem Geiste nur ein Licht anzünden, von dem geleitet er auf den Weg zur Wahrheit gelange [1]): das Erfahrungsmäßige ist nicht sogleich der Inhalt, sondern das erst zu verarbeitende Substrat der Wissenschaft. Daher gleicht die Philosophie der Biene, welche den Stoff aus den Blumen des Feldes und Gartens zwar entnimmt, aber ihn aus eigner Kraft in Honig umformt.

Es ist also an keine Scheidung von Philosophie und Erfahrungswissenschaft zu denken; eine Philosophie ohne Erfahrung würde Sophistik sein, welche der Spinne gleich alles aus ihrem eignen Leibe hervorweben müßte, aber eben auch nur Spinnengewebe zu Stande bringen könnte; wiederum Erfahrung ohne Streben nach Allgemeinheit würde dem Werke der Ameisen gleichen, die alles Gut zu Hause tragen, aber nur eine wüste Masse ohne Ordnung und Zusammenhang aufschichten [2]). Wie muß also das wissenschaftliche Verfahren sein? Die erste Materie aller Wissenschaft, so lautet die Antwort, sind die Eindrücke, welche von den einzelnen Dingen auf den Geist ge-

---

1) Bacon drückt sich darüber so aus: experimenta lucifera esse debent, non fructifera. Also ist er nicht schlechthin Utilitarier.

2) Nov. Org. L. I. §. 95.

macht worden ſind und deſſen erſte und älteſte Beſucher (hospites) bilden. Die Bilder der einzelnen Dinge werden von der Sinnlichkeit aufgenommen und im Gedächtniß befeſtigt. Sie gehen aber gleichſam unverſehrt ins Gedächtniß auf dieſelbe Weiſe über, wie ſie gekommen ſind. Der Geiſt zieht ſie dann hervor und überſchlägt ſie (recolit), indem er, *was ſein eigentliches Geſchäft iſt*, ſie nach ihren Theilen verbindet und trennt. Denn die einzelnen Dinge haben Einiges miteinander gemein, in Anderm ſind ſie verſchieden und mannigfach. Dieſe Verbindung und Trennung geſchieht nun theils nach Belieben des Geiſtes, theils wie ſie in den Dingen ſelbſt geboten wird. Im erſten Falle, wenn ſie nach freiem Belieben geſchieht und jene Theile nach Gutdünken zur Formung eines individuellen Bildes verwendet werden, braucht man die Phantaſie, welche durch kein Geſetz und keine Nothwendigkeit der Natur oder Materie gebunden, das in der Natur gar nicht Zuſammengehörige verbinden und was dort nie getrennt erſcheint, dergeſtalt ſcheiden kann, daß ſie ſich nur auf jene erſten Theile der Dinge als ihre Elemente beſchränken muß. Denn von dem, was ſich ganz und gar nicht der Sinnlichkeit dargeboten hat, giebt es auch kein Phantaſiebild. Andrerſeits, wenn man dieſelben Theile der einzelnen Dinge nach Maßgabe der Evidenz ſelbſt und ihrer wirklichen oder doch wahrſcheinlichen Weſenheit verbindet und trennt, ſo ſind ſie Theile der Vernunft: dieſe ganze ordnende Thätigkeit ſchreibt man der Vernunft zu. Und nennt man die im Gedächtniß geſchehene Aufbewahrung und Aufzählung der Dinge Geſchichte, nennt man jenes freie Spiel der Phantaſie die Poeſie, ſo heißt das Thun der Vernunft Philoſophie, unter deren Begriff alle Künſte und Wiſſenſchaften fallen und was immer aus der erfahrungsmäßigen Erkenntniß des Einzelnen durch den Geiſt in allgemeine Begriffe geſammelt und verwandelt iſt [1]).

---

1) Descriptio Orbis intellectualis. Von dieſem Geſichtspunct entwirft Bacon die neue Encyclopädie.

Bacon ſcheint hiernach über das Weſen der Erkenntniß ähnlich zu denken, wie Ariſtoteles, obgleich er dieſen allerwege bekämpft, da er ihn für den Vater aller falſchen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten hält. Auch Ariſtoteles empfiehlt ein ähnliches Emporſteigen von der Erfahrung und heißt an ſie anknüpfen, auch er hat das durch Abſtraction aus dem Einzelnen zu gewinnende Allgemeine für den Gegenſtand der Wiſſenſchaft erklärt; auch er hat den univerſellen und encyclopädiſchen Character der Philoſophie eben ſo ſtark hervorgehoben. Aber zwiſchen ihnen waltet doch wieder der Unterſchied ob, daß Bacon immer von dem naturphiloſophiſchen Intereſſe ausgeht und auf Experimentiren und Erfinden dringt, während Ariſtoteles die ethiſchen Disciplinen mit gleicher Liebe umfaßt. Bedenkt man ferner, daß der letztere in ſeiner Ethik das Ideal der theoretiſchen Glückſeligkeit als das Höchſte aufſtellt und das Weſen der Philoſophie ſo zu definiren pflegt, daß ſie das ſich ſelbſt genügende, um ſeiner ſelbſt willen ſeiende Wiſſen ſei, während Bacon den practiſchen Nutzen jedweder Erkenntniß zwar nicht für den unmittelbaren, aber doch letzten Zweck derſelben erklärt, ſo iſt die größte Verſchiedenheit ſichtbar. Und zwar wird man nicht umhin können, dem Griechen eine höhere Stellung anzuweiſen, als dem Engländer, deſſen Verdienſt, wie er ſelbſt erklärt, nicht ſowohl darin beſteht, daß er eine neue Wiſſenſchaft geſchaffen habe, als darin, daß er ſie durch Bekämpfung lange gehegter Irrthümer möglich machte[1]). Wenn Ariſtoteles auf die Frage: welches iſt der Gegenſtand der Erkenntniß? geantwortet hatte, „unmittelbarer Gegenſtand derſelben ſind die Sinnenwahrnehmungen und die Principien, welche beide Elemente nicht bewieſen, ſondern nur vorausge-

1) Nov. Org. I. §. 97: De nobis iudicium futuri temporis factum iri existimamus: „Nos nil magni fecisse, sed tantum ea, quae pro magnis habentur, minoris fecisse“. Sed interim non est spes nisi in regeneratione scientiarum, ut eae scilicet ab experientia certo ordine excitentur et rursus condantur.

ſetzt werden können, ſo daß von ihnen erſt das Beweiſen anhebt", ſo hat ſich Bacon nur das erſtere davon geſagt ſein laſſen. Man kann inſofern behaupten, daß Empiriſtik und Rationalismus ſich gewiſſermaßen in jene Antwort des Ariſtoteles theilen. Jene will nur mit den gedachten Principien anfangen, dieſer nur mit den ſinnlichen Erfahrungen, wenn gleich ſie beide zuerſt noch nicht das Entgegengeſetzte ausdrücklich ausſchloſſen.

Da zeigt es ſich nun aber an Bacon, daß wer in der Philoſophie nicht das Ganze umfaßt, auch im Einzelnen nicht das Rechte trifft. Aus Oppoſition gegen die dürren, aprioriſchen Conſtructionen der Scholaſtik hat er das Geiſtige in das Erfahrungsmäßig-Natürliche verengt, und ungeachtet er am Ende Alles auf die Praxis bezieht, grade der practiſchen Philoſophie und deren Problemen den Rücken gekehrt — die Folge iſt, daß er ſelbſt innerhalb des Kreiſes der Naturphiloſophie einer einſeitigen Richtung verfällt, welche ihm dann ein eigentliches Syſtem aufzuſtellen unmöglich macht. Hier erhellt erſt der weſentlichſte Unterſchied zwiſchen ihm und Ariſtoteles. Der Schüler Plato's hat die Idee des Organiſchen wie eine Fackel der Naturforſchung angezündet: der Feind der Scholaſtik opfert die Zweckbetrachtung ganz und gar der Cauſalitätskategorie auf[1]). Die Urſachen der Erſcheinungen zu erkennen und von den Urſachen wieder die Urſachen — das iſt ſeine Vorſchrift, bei der es nur zu einer ganz äußerlichen, mechaniſchen Auffaſſung der Dinge kommen kann. Wie Bacons Leben den kläglichſten Mangel an ſittlicher Haltung bekundet, ſo iſt ſeiner Philoſophie eine eigentlich ideale Auffaſſung der Dinge nach ihrem Zweck als ihrem geiſtigen und gleichſam urbildlichen Weſen fremd. Die Geſetzmäßigkeit der Natur iſt ihm eben nur die eines vielfach und künſtlich gegliederten Me-

1) Allerdings entwirft Bacon in ſeiner Encyclopädie einen Abſchnitt für die causae finales in der Metaphyſik, aber dieſer bleibt nur ein leeres Schema.

chanismus; das geiſtige Lebenselement, den gedankenhaften Hintergrund des Sinnlichen will er nicht bemerken, um nur nicht dem Aberglauben in die Hände zu fallen. Dieß brachte nun freilich die innere Nothwendigkeit der hiſtoriſchen Entwicklung mit ſich, wie wir denn bei Des Cartes, Bacon's jüngerem Zeitgenoſſen, der grade vom entgegengeſetzten Ende ausgieng, ganz daſſelbe finden [1]). Nachdem die große Emancipation des Bewußtſeins von der Autorität ein Jahrhundert früher durchgeſetzt war, mußte gleichſam wieder von vorn angefangen werden: alle, auch die entlegenſten und fremdartigſten Hypotheſen mußten vom freien Spiele des Geiſtes herbeigezogen, verſucht und durchgemacht werden, damit aus der unendlichſten Fülle der Meinungen die größte Tiefe der Anſchauung gewonnen werden könnte. Aber um zu Bacon zurückzukehren, ſo verſteht ſich, daß bei ſeiner bloßen Cauſalbetrachtung eine eigentliche Naturphiloſophie unmöglich iſt. Die Philoſophie kann in Bezug auf die Realien doch immer nur die Betrachtung von Reſultaten ſein; hier ſollen aber erſt die Reſultate gefunden werden. Bacons Philoſophie kann daher nichts Anderes ſein als eine allgemeine Vorſchrift und Anleitung der Naturforſchung, und es fragt ſich daher nur, ob und wie weit dieſe von ihm beſchriebene und empfohlene Methode wiſſenſchaftlichen Werth hat.

Da iſt nun unzweifelhaft, daß die inductive und analytiſche Methode als das eigentlich heuriſtiſche Werkzeug der Forſchung aufgeſtellt zu haben, vom größten Verdienſte iſt: aber dieß Lob muß wieder beſchränkt werden, wenn man bedenkt, daß nur der allgemeinſte Gedanke jener Methode von Bacon ſtammt und die weſentlichen Regeln derſelben von ihm vernachläſſigt werden, ſo daß ſeine Lehre ſo gut die Quelle neuer Irrthümer, als neuer Wahrheiten geworden iſt. Wenn

---

1) Man vergleiche darüber mein Buch: Des Cartes und Spinoza. Urkundliche Darſtellung der Philoſophie Beider (Marcus, Bonn. 1850) in der Einleitung des erſten Abſchnittes.

er nämlich das Allgemeine auch keineswegs verbannte, ſo weiſt er doch nicht die Nothwendigkeit nach, wiſſenſchaftliche Erkenntniß in die Form der Allgemeinheit zu bringen. Und da er die Sinnlichkeit ſchlechthin für die Quelle des Wiſſens erklärte, ſo war es natürlich, daß wer ihm hierin folgte, je länger deſto mehr das Allgemeine hintenanſetzte, da dieß mit der Sinnlichkeit nichts zu thun hat. Ein Umſtand, der in der Pſychologie und Ethik die größten und ſchlimmſten Folgen nach ſich ziehen mußte, wie wir ſehen werden. Bacons Verdienſt liegt mehr außer, als in der Philoſophie. Er ſelbſt war freilich weit entfernt, die letzten Conſequenzen der von ihm angebahnten Denkweiſe zu überſchauen; er gefiel ſich nur im Kampfe gegen eine unfruchtbare Schulgelehrſamkeit, die ſich in der That überlebt hatte und der unbefangnen Naturforſchung den Weg vertrat. Dieſer wurde durch Bacons Richtung wieder eröffnet. Wenn er der ſyllogiſtiſchen Deductionsweiſe, die nur zur Anordnung und zur Verbindung gewonnener Erkenntniſſe, nicht zur Erfindung neuer Erkenntniß taugt, die Induction und Analyſe entgegenſetzt, war er dabei völlig in ſeinem Rechte: er hätte nur eine Theorie ſeiner Methode aufſtellen ſollen, was er nicht that. Er legt ſich nicht die Frage vor, auf deren gewiſſenhafte Beantwortung ihm alles hätte ankommen ſollen, wenn es ihm in der That an der Allgemeinheit der Begriffe in der Wiſſenſchaft gelegen geweſen wäre, die Frage nämlich: welches Recht haben wir denn, unſre Erfahrung vom Sinnlichen zu verallgemeinern? Er tadelt mit Recht die gewöhnliche Weiſe des Inducirens, welche „durch einfache Aufzählung“ geſchehe und daher unſichere Schlüſſe aufs Gerathewohl mache; aber er ſelbſt giebt keinen Maßſtab der Sicherheit an. So geſchieht es denn, daß man ihn vielfach mit ſeinen eignen Waffen zu ſchlagen im Stande iſt, welche ſich überall gegen ihn ſelbſt wenden, wo er Reſultate aufſtellt. Er fängt zwar nicht, wie der Rationalismus, unberechtigter Weiſe mit allgemeinen Sätzen an, aber er hört damit unberechtigter Weiſe auf, wie dieß überhaupt das Loos

der Empiriſtik iſt. Dort zeigt ſich ein Hochmuth des Vorausſetzens, hier des Folgerns.

Der Vorwurf, welcher Bacons Philoſophiren trifft, iſt ein doppelter. Zuerſt, daß er das Feld der Wiſſenſchaft ungebührlich beeinträchtigt hat, indem er dem Erkennen alle aprioriſchen Elemente abſpricht und ſich nur aufs Erfahrungsmäßige einlaſſen will; ſodann, daß er, obgleich er nur nach der Erfahrung (und darunter verſteht er immer die Wahrnehmung des Sinnlichen) erkannt haben will, doch für ſeine Reſultate den Anſpruch der Wahrheit und Allgemeingültigkeit macht, welcher ihnen doch dem Principe ſelbſt nach nicht zugeſtanden werden kann. Inſofern iſt die Empiriſtik im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie ſich dieß denn je länger deſto mehr zeigt. Was ſie findet, hat ſie nicht ſo geſucht; und was ſie ſucht, kann ſie nicht finden. Erfahrung und Allgemeinheit ſind Gegenſätze, deren Vereinigung durch ihre Mittel nicht zu erreichen iſt. Die große Wirkung der Empiriſtik liegt außerhalb des Gebiets der Philoſophie und der eigentlichen Wiſſenſchaft überhaupt: auf demſelben hat ſie, wie Bacon richtig bemerkt, mehr das Verdienſt, Irrthümer und vorgefaßte unbegründete Meinungen verbannt, als neue Wahrheiten aufgeſtellt zu haben. Dieß zeigt ſich ſogleich an Locke.

2. Locke.

Wie Des Cartes als Vater des Rationalismus zu bezeichnen iſt, weil er den Rationalismus dem Princip nach aufſtellte, ohne ſich der Conſequenzen deſſelben bewußt zu werden, welche erſt Spinoza gezogen hat, ſo iſt durch Bacon die Empiriſtik erſt eingeleitet, noch nicht zur Wirklichkeit geworden: ſie ward es in Locke. Zwar fällt, wie ſo eben bemerkt, dem Weſen der Sache nach die große Wirkung der Empiriſtik ganz außerhalb des Gebiets der Philoſophie, aber auch auf demſelben zeigt ſich noch ein merkwürdiger Entwicklungsproceß, welcher die ihr zu Grunde liegende Anſchauung durch alle Stadien hindurch treibt, bis ſie ſich gänzlich erſchöpft

hat. Bacons Einſeitigkeit erfuhr durch ſeine Nachfolger ebenſowenig eine ergänzende Correctur, als die Des Cartes': ſtatt Ergänzung und Vervollſtändigung auch nur anzuſtreben, hat man nur den einmal eingeſchlagnen Weg weiter verfolgt. Es geht dabei der engliſchen Philoſophie nicht anders als der engliſchen Poeſie; die idealiſtiſche Geiſtesentwicklung der Nation, gleich als ob politiſche und litterariſche Größe nicht Hand in Hand gehen dürften, wird von der Revolution gebrochen. Wie die Reſtaurationsperiode in der erzählenden und dramatiſchen Dichtung einen ſtarken Abfall gegen den hohen Genius der Zeit Shakſpeare's erblicken läßt, ſo iſt die nach der Revolution fallende Philoſophie unendlich unter Bacons Standpunkt herabgeſunken. Locke beginnt dieſe ſenſualiſtiſche Philoſophie der Mittelmäßigkeit, die an ſich genommen geiſtlos und ſeicht, ſich nicht durch das bedeutſam macht, was ſie hat, ſondern durch das, was ſie ablehnt und negirt.

Nachdem die Naturwiſſenſchaft Hand daran gelegt hatte, nach Bacons Vorſchriften auf dem Wege analytiſcher Forſchung vorzuſchreiten, zeigte ſich gar bald, daß es nicht ſo leicht ſei, aus den Thatſachen allgemeine Grundſätze zu gewinnen, wie er verlangt hatte. Man mußte überall theils ſich mit Hypotheſen zur Erklärung der Naturerſcheinungen begnügen, theils wo man wirklich zu Geſetzen vordrang, die bloß relative Geltung derſelben anerkennen. Es kam alſo doch wieder nicht zur Ausführung des von Bacon gehegten Gedankens, eine Metaphyſik der Natur auf Grund der gewonnenen erfahrungsmäßigen Erkenntniß aufzurichten, vielmehr verlor ſich die empiriſche Forſchung, wie dieß ihrem Weſen vollſtändig angemeſſen iſt und Bacon prophetiſch gefordert hatte [1]), bald

1) Nam quidquid essentia dignum est, id etiam scientia dignum, quae est essentiae imago. Ac vilia aeque subsistunt, ac lauta. Quinetiam, ut e quibusdam putridis materiis veluti musco et zibetho, aliquando optimi odores generantur, ita et ab instantiis vilibus et sordidis quandoque eximia lux et informatio emanant. Nov. Org. I. §. 120.

in die feinſten und ſubtilſten Einzelnheiten. Davon mußte nun die Folge ſein, daß die an Bacon ſich anſchließende Philoſophie jedes poſitiven, aus der Naturerkenntniß gezognen Inhalts entbehren lernte, weil ein ſolcher mittelſt der Inductionsmethode nicht zu beſchaffen iſt: es blieb ihr zum Gegenſtande ſchlechterdings nur die Methode ſelbſt und deren Betrachtung übrig, welche, wie wir ſchon bei Bacon ſehen, eine Erkenntnißtheorie iſt. *Erſt müſſen wir wiſſen, wie wir erkennen, ehe wir überhaupt etwas wiſſen können* — das iſt der Grundſatz, welcher Locke's Philoſophie recht eigentlich und im Grunde genommen allein beſchäftigt. Und zwar ſchließt ſie ſich wieder in der Art, wie die Frage nach dem Weſen der Erkenntniß beantwortet wird, aufs genaueſte an Bacon an. Dieſer, ſo haben wir geſehen, ſetzt die ſinnliche Erfahrung als die erſte Quelle des Erkennens, aus der wir durch Reflexion zu allgemeinen Begriffen gelangen: er beſchreibt dann den ganzen Gang der Abſtraction, berührt das Verhältniß der Sprache und der Worte zum Denken, und ſchließt mit dem Entwurf einer Encyclopädie.

Ganz daſſelbe finden wir in Locke's berühmtem „Verſuch über den menſchlichen Verſtand“ [1]), nur daß er das, was Bacon mit einigen großen, genialen Strichen vorgezeichnet hatte, genauer ausgeführt und ins Kleinliche, Handgreiflichere umgewendet hat. Er beginnt ſogleich mit der ausdrücklichen Leugnung der „eingebornen“ Ideen, alſo alles aprioriſchen Wiſſens. Die alte Platoniſche Lehre, daß das Ideelle und Allgemeine das Wirkliche ſei, während das ſinnliche Einzelne deſſen bloßes Abbild ausmache, hatte ſich durch alle Wechſelfälle hindurch während des Mittelalters unter dem Namen des Realismus in den verſchiedenſten Wendungen nicht nur

1) Erſchien zuerſt London 1690 und ward bald in mehrere Sprachen überſetzt. Leibniz, der die Sache allein zu beurtheilen im Stande war und ſich auch von der allgemeinen Bewunderung nicht abhalten ließ, die Nouveaux Essais dagegen zu ſchreiben, erfuhr Locke's Mißachtung.

behauptet, ſondern war durch Des Cartes auch zu einer neuen Geltung gekommen. Alles unſer Wiſſen, mag auch die Sinnlichkeit daran Theil haben, erklärte dieſer, iſt am Ende doch immer nur die eine ſelbige menſchliche Vernunft, welche ſich verſchiednen Gegenſtänden zuwendet [1]), ein Satz, woraus denn wieder ſeine Eintheilung der Vorſtellungen in angeborne (innatae) und angenommene (adventitiae) d. h. ſinnlich vermittelte, zu denen dann noch die willkürlich gebildeten (fictae) kommen, fließt. Zu den angebornen rechnete er vornehmlich die ewigen Wahrheiten d. h. die logiſchen und erkenntniß-theoretiſchen Principien. An ſie knüpft daher Locke an, welcher ſich überhaupt vielfach wenn auch indirect und verwerfend auf Des Cartes' Philoſophie bezieht. Locke leugnet es, daß jene Principien uns apriori innewohnen, da es viele Individuen gebe, welche nichts davon wüßten, wie dieß doch der Fall ſein müßte, wenn ſie in der That in der Seele wären. Dabei wäre das eine ſchlechte Aushülfe, den Unterſchied eines explicirten und implicirten Wiſſens zu machen und zu behaupten, ſolche allgemeine Principien lägen implicite in uns, weil wir ſonſt mit demſelben Rechte jegliche anderweitige Erkenntniß, z. B. die mathematiſche, als etwas implicite Aprioriſches betrachten dürften. Und auch das ſei nicht wahr, daß jene Principien zugleich mit dem erſten Gebrauch der Vernunft da ſeien, weil thatſächlicherweiſe ſie erſt viel ſpäter ins Bewußtſein kämen, als viele andre Erkenntniſſe. In dieſem Raiſonnement iſt Locke's ganze Weiſe ſchon deutlich zu erkennen. Er geht, indem er gegen das Aprioriſche unſerer Erkenntniß kämpft, ſchon mit der Ueberzeugung und vorgefaßten Meinung zu Werke, daß es keines gäbe: ſein Standpunct iſt alſo kein critiſcher, ſondern ſchon der eines Empirikers, welcher ſich gegen jede andre Anſicht polemiſch wahrt. Seine Argumente ſtützen ſich dann namentlich darauf, daß er nicht zu unterſcheiden weiß zwiſchen dem potentiellen Bewußtſein (dem im

1) Reg. ad direct. ingen. XII.

Bewußtſein als Gedächtniß Haben) und dem actuellen Bewußtſein — dem Sich bewußt ſein — ein Unterſchied, welcher noch gar nicht einmal die Annahme aprioriſcher Erkenntniß involvirt hätte. Locke denkt ſich in der That die menſchliche Seele unter den alleroberflächlichſten Bildern eines weißen Blattes, in welches die Erfahrung etwas einſchreibt, oder eines Vorrathshauſes, in welchem die Erkenntniſſe wie Getreidekörner aufbewahrt werden. Locke liefert keinen Beweis, daß alle unſre Erkenntniſſe erfahrungsmäßig ſeien: er ſetzt das einfach voraus und hält jede andre Annahme für unmöglich. Die Weiſe nun, wie wir zu Vorſtellungen kommen, denkt er ſich zwiefach: daher er ſich von zwei Vermögen der Seele zu ſprechen erlaubt, Sinnlichkeit und Reflexion. Die erſtere (Senſation) entſteht durch die Wahrnehmung äußerer Gegenſtände; die andre bezieht ſich auf die Wahrnehmung der Thätigkeiten unſeres eigenen Verſtandes und kann daher der innere Sinn genannt werden. Zuerſt führt alſo die Sinnlichkeit unſerer leeren, einem weißen Papier (tabula rasa) gleichen Seele die unendlich vielen, deutlichen oder verworrenen Wahrnehmungen mittelſt der verſchiedenen Sinne zu: dieſer Wahrnehmungen bemächtigt ſich die Reflexion, welche wieder mit ihren verſchiedenen Functionen eine zweite Reihe von Vorſtellungen beginnt. Wenn wir auch auf das genaueſte den ganzen Inhalt unſeres Denkens durchmuſtern, ſo werden wir nichts in uns finden, welches nicht vom äußeren oder inneren Sinn uns dargeboten worden iſt: durch dieſe beiden Seelenvermögen als Quellen des Erkennens ſind alle unſre Vorſtellungen zu uns gelangt [1]). Unſer Geiſt verhält ſich nun beim Entſtehen der Vorſtellungen in der Weiſe paſſiv, daß er ſich ihrer gar nicht erwehren kann, ſondern ſie ihm unwillkürlich aufgedrungen werden, wie die Bilder einem Spiegel. Die äußeren Gegenſtände machen zuerſt einen Eindruck auf die Sinne, welcher dann durch dieſelben auf den Verſtand (das Vermögen der

1) Essay conc. hum. und. B. I. ch. 2 et 3. B. II. ch. 1.

Reflexion) fortgepflanzt wird. Wie dieß eigentlich geſchehe, macht Locke auch nicht einmal den Verſuch zu erklären; jedoch iſt die Annahme ſolcher materieller Einwirkung und Wirkſamkeit ihm um ſo weniger anſtößig, als er von der Immaterialität der Seele keineswegs überzeugt iſt[1]). Das Reſultat der unmittelbaren ſinnlichen Erkenntniß ſind dann die einfachen Vorſtellungen, welche nicht weiter zu erklären ſind und das erſte Material unſeres Denkens ausmachen[2]). Nun aber geht, an ſie anknüpfend, der Verſtand weiter und combinirt dieſe einfachen Vorſtellungen, ſo daß daraus die zuſammengeſetzten entſtehen, deren unendliche Mannigfaltigkeit Locke zu claſſificiren unternimmt, indem er ſie nach Des Cartes' Vorgange in drei Klaſſen ordnet: Modi, Verhältnißbegriffe (relations), Subſtanzen. Unter Modi ſind ſolche zu verſtehen, die an einem Andern als ihrem Subſtrate, vorkommen. Locke handelt aufs weitläufigſte davon[3]). Wichtig iſt dann der Subſtanzbegriff, der Mittelpunct der Verſtandesmetaphyſik. Indem Locke dieſen Begriff prüft, findet er, daß darin nur die Vorausſetzung von einem uns an ſich völlig unbekannten Etwas enthalten ſei,

---

1) Dieß iſt namentlich im erſten Briefe an den Biſchof von Worceſter (dem bekannten Stillingsfleet), welcher gegen Locke's deiſtiſche Meinungen auftrat, geltend gemacht. Mit der Paſſivität der Seele hängt zuſammen, daß ſie nicht immer denkt. Essay Book II, Ch. I. §. 10. Gegen dieſen Punkt wendet ſich Leibniz nicht weniger, als gegen die unbegründete Annahme von verſchiednen Seelenkräften (facultés de l'ame). Er ſagt Nouv. Essais II, I. §. 10: L'action n'est pas plus attachée à l'ame qu'au corps, un état sans pensée dans l'ame et un repos absolu dans le corps me paraissant également contraire à la nature et sans exemple dans le monde. Une substance qui sera une fois en action le sera toujours, car toutes les impressions demeurent et sont mêlées seulement avec d'autres nouvelles. — On peut croire, que si le corps n'est jamais en repos, l'ame qui y répond ne sera jamais non plus sans perception.

2) Es giebt nach Locke einfache Vorſtellungen eines Sinnes z. B. die Farben; mehrerer Sinne z. B. Raum, Bewegung, Ausdehnung; der Reflexion z. B. die Vorſtellungen des Willens oder des Vorſtellens u. ſ. w.

3) Essay B. II. von Chapt. XII an.

welches wir uns als Träger gewiſſer Eigenſchaften denken. Dieſe Eigenſchaften ſind es eben, welche uns veranlaſſen, indem wir ſie wahrnehmen, ihnen ein Etwas zu Grunde zu legen, zu dem wir ſie dann im Verhältniß von Accidentien denken. Dieſer Träger ſelbſt iſt daher etwas völlig Unbekanntes, von dem ſich eine klare, poſitive Vorſtellung gar nicht gewinnen läßt[1]: ſoviel iſt aber gewiß, daß die Vorſtellung einer geiſtigen Subſtanz nicht dunkler iſt, als die der körperlichen[2]. Erlauben wir uns verſchiedene Arten von Subſtanzen anzunehmen, ſo geſchieht dieß, weil wir verſchiedene Verknüpfungen einfacher Vorſtellungen, von deren Gegenſtänden wir durch die Erfahrung wiſſen, daß ſie zuſammengehören, wahrnehmen und dabei vorausſetzen, daß ſie aus der eigenthümlichen Natur eines ihnen zu Grunde liegenden, ſie zur Einheit verknüpfenden, uns freilich unbegreiflichen, aber doch nicht nicht zu denkenden Dinges herrühren[3]. — Denken wir ſo Subſtanzen als Träger von Accidentien, Eigenſchaften oder Modi, und Modi als an Subſtanzen befindlich, ſo iſt drittens noch möglich, Beziehungen zwiſchen den Dingen aufzufaſſen, welches die Relationsbegriffe ergiebt. Der wichtigſte derſelben iſt der von Urſache und Wirkung[4]. Er entſpringt dadurch, daß wir bemerken, daß verſchiedene Subſtanzen oder Accidentien zu ſein anfangen, welches durch die Thätigkeit und Einwirkung eines andern Weſens geſchieht. Letzteres

1) Essay B. 2. cap. 23. init.

2) Essay B. 4. cap. 3. §. 6. Anm.

3) B. IV. Ch. IV.

4) Essay B. 2. c. 26. §. 1. Locke ſtellt cause and effect an die Spitze aller „relations.“ Sein Ausdruck: „whatever is *considered by us* to conduce or operate to the producing any particular simple ideas or collection of simple ideas; whether substance or mode, which did non before exist, hath thereby in our minds the relation of a cause and so is denominated by us“ deutet in dem „*considered by us*“ ſchon auf die Wendung hin, welche dieſe Unterſuchung durch Hume und Kant nehmen ſollte.

nennen wir dann die hervorbringende Urſache, und alles für unſre Vorſtellung neu Hervorgebrachte, Wirkung. Mit dieſem Begriffe ausgerüſtet, ſind wir dann im Stande, das eigentliche Schaffen, die Hervorbringung aus dem Nichts, wo alſo ein Gegenſtand ganz und gar neu ins Daſein tritt, von der bloßen naturgemäßen Zeugung zu unterſcheiden, welche eine Subſtanz durch ein zu Grunde liegendes inneres Princip ins Leben ruft [1]).

Wenn nun unſre Erkenntniß im Allgemeinen darin beſteht, die Uebereinſtimmung und Verbindung, ſowie die Getrenntheit und den Gegenſatz in unſern Vorſtellungen wahrzunehmen, ſo iſt damit über die Wahrheit und Realität derſelben noch nichts ausgemacht. Freilich bezieht ſich unſre Erkenntniß zunächſt auf Einerleiheit und Verſchiedenheit der Vorſtellungen, auf ihre Beziehungen und ihre nothwendige Verknüpfung, aber vor allen Dingen wollen wir doch das wirkliche Daſein der Gegenſtände einſehen [2]). Wie iſt es aber möglich, ſich der realen Welt im Denken zu bemächtigen? Unmittelbar gar nicht. Zwiſchen dem denkenden Geiſte und der Realität der Dinge bilden eben die Vorſtellungen eine mittlere und vermittelnde Welt. Unſre Erkenntniß iſt daher nur ſo weit real, als die Welt unſrer Vorſtellungen mit der wirklichen Welt in Uebereinſtimmung iſt. Was zuerſt die einfachen Vorſtellungen betrifft, ſo ſind ſie ja ein Product der Dinge ſelbſt, welche von Außen auf uns wirken, und müſſen daher mit dieſen übereinſtimmend ſein: die zuſammengeſetzten Vorſtellungen, mit Ausnahme der Subſtanzen, ſind Producte unſeres Denkens für ſich, und haben, da ſie gar nicht auf wirkliche Gegenſtände als ihre Originale gehen ſollen, durch ſich ſelbſt Gewißheit. Daher iſt die ganze Mathematik, obgleich ſie ſich auf die Wirklichkeit der Dinge ganz und gar nicht ſtützt, dennoch eine wirkliche Erkenntniß, da der Mathematiker die Wahrheiten und

1) B. II. Ch. 26.

2) Ess. B. IV. c. 1.

Eigenſchaften der mathematiſchen Figuren und Verhältniſſe nur als Vorſtellungen ſeines Denkens betrachtet. Daher iſt ferner das moraliſche Wiſſen ebenſo real und gewiß, als das mathematiſche. Unſre ſittlichen Begriffe ſind ſelbſtgemachte Archetype, welche wir auf die Sinnlichkeit anwenden, aber nicht ihr entlehnt haben [1]). Was endlich die Subſtanzen anbetrifft, ſo haben wir von dieſen keine angemeſſene Vorſtellungen, weil ſie uns ihrem eigentlichen Weſen nach immerdar unbekannt bleiben. Die Wirklichkeit reicht alſo für uns ſo weit, als die unmittelbare Gewißheit ſinnlicher Erkenntniß [2]). Allgemeine Sätze und Begriffe ſind ſo weit evident, als ſie auf dieſer beruhen und darauf zurückzuführen ſind [3]).

So iſt der Geiſt bei Locke zum Sinn geworden. Dazu war es nöthig, daß zwei Vorausſetzungen gemacht wurden, welche miteinander zuſammenhangen und auf deren Wahrheit oder Unwahrheit ihm alles ankommt. Die erſte lautete: es giebt keine angebornen Ideen; die zweite: die Sinnlichkeit giebt uns die Dinge ſo, wie ſie ſind, und iſt darum das letzte Criterium der Wahrheit. Beide Sätze hangen eng aneinander, denn wenn es angeborne Ideen giebt, ſo giebt es mindeſtens eine doppelte Wahrheit, und die Sinnlichkeit hört auf, die einzige Quelle der Erkenntniß zu ſein. Und wiederum: gewährt die unmittelbare ſinnliche Erfahrung nicht an ſich die Wahrheit, ſo muß das Criterium anderswo, d. h. etwa im

---

1) B. IV. Ch. IV. §. 6. 7.

2) Simple ideas, which since the mind as has been showed can by no means make of itself, must necessarily be the product of things operating on the mind in *a natural way*, and producing therein those perceptions etc. — It follows that simple ideas are not fictions of our fancies but the natural and regular productions of things without us, really operating upon us and so carry with them *all the conformity* which is intended or which our state requires. — And this conformity between our simple ideas and the existence of things, is sufficient for real knowledge. Essay 4. c. 4. §. 4.

3) Essay B. 3. c. 9. §. 9.

aprioriſchen Denken geſucht werden. Fragen wir zuerſt nun, ob Locke ſeinen Sätzen ſelbſt getreu geblieben ſei, ſo zeigt ſich, daß dieß nicht der Fall iſt. Denn nachdem er im erſten Buche ſeines Verſuchs weitläuftigſt zu beweiſen ſich abgemüht hat, daß durchaus keine aprioriſchen Erkenntniſſe für den Menſchen möglich ſeien, erklärt er im vierten Buch nicht nur die Mathematik, ſondern auch die Sittenlehre für eine von der Sinnlichkeit unabhängige, d. h. doch Vernunft-Wiſſenſchaft. Der Widerſpruch, der darin liegt, entgeht ihm um deswillen, daß er Sinnlichkeit und Erfahrung nicht von vorn herein gehörig getrennt hat. Freilich gehört auch zur Ethik und Mathematik Erfahrung, d. h. allmälige Kenntnißnahme, aber darum noch nicht Sinnlichkeit in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts. Grade das meinten aber Plato wie Des Cartes mit den eingebornen Ideen, daß wir eines urſprünglich in uns geſetzten Gedankeninhalts theilhaftig ſind, den wir uns ins Bewußtſein zu bringen haben. Erfahrung und Vernunftwiſſenſchaft ſchließen ſich alſo nicht aus, wie Locke annimmt, der Erfahrung und ſinnliche Erkenntniß identificirt. Woher, ſo müſſen wir ihn nun fragen, ſtammen denn die mathematiſchen und ethiſchen Erkenntniſſe, von denen du ſagſt, daß ſie keinen unmittelbaren Bezug auf die Wirklichkeit haben? Locke, indem er alles Aprioriſche leugnet, iſt darauf zu antworten abſolut nicht im Stande: er erkennt das Factum der Mathematik und Ethik an, ohne es erklären zu können und beweiſt damit die Unzulänglichkeit ſeines Princips. Entweder hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit, wie er ſelbſt ſagt, nun ſo iſt ſinnliche Erfahrung nicht die einzige Quelle des Wiſſens; oder ſinnliche Erfahrung iſt die einzige Quelle des Wiſſens, wie er ſagt, nun, ſo hat es mit Mathematik und Ethik ſeine Richtigkeit nicht, wie er doch ſagt und Niemand ſich nehmen laſſen wird. Der ſchon bei Bacon gerügte Grundfehler der Empiriſtik iſt auch der Locke's: er überſchreitet die von ihm ſelbſt geſteckte Gränze. Dieſer innere Widerſpruch zieht ſich durch das ganze Syſtem hindurch,

daß Locke immer bei der ſinnlichen Erfahrung ſtehen zu bleiben ſich die Miene giebt, und doch fortwährend Elemente einmiſcht, welche der Sinnlichkeit ſchlechterdings nicht entſtammen, grade wie wir beim Rationalismus die entgegengeſetzte Manier finden werden, daß dort ins aprioriſche Denken immer aposterioriſche Elemente eingeſchwärzt werden. Was nun aber die andre Behauptung betrifft, daß, da die einfachen Vorſtellungen von den Dingen gewirkt werden, ſie auch die wirklichen Dinge repräſentiren und deren Realität uns verbürgen, ſo iſt dieß eben weiter nichts, als eine bloße Behauptung, die durch nichts bewieſen werden kann. Um davon abzuſehen, daß die entgegengeſetzte, nämlich die idealiſtiſche Behauptung, wie die eines Berkeley, die einfachen Vorſtellungen ſeien gar nicht von den wirklichen Dingen gewirkt, ſondern ſo gut Producte unſerer ſelbſtändigen Einbildungskraft als die zuſammengeſetzten, gleich guten Sinn hat und ſich in der That durch größere Geſchloſſenheit empfiehlt; abgeſehen ferner davon, daß gar nicht erſichtlich iſt, wie materielle Eindrücke zu Vorſtellungen werden mögen, ſo wird doch Locke ſelbſt nicht leugnen können, daß wenn man ihn ſtreng beim Worte nimmt, eigentlich von gar keiner Wahrheit die Rede ſein kann, inſofern darunter die Erkenntniß der realen Welt verſtanden wird. Denn unter Wahrheit kann doch auch er wiederum nur ſolche Erkenntniß verſtehen, die etwas Allgemeingültiges, über dem ſubjectiven Meinen Erhabenes giebt — wo iſt aber in der ſinnlichen Erkenntniß irgend eine Garantie, daß ſie mehr als ſubjectiven Sinn habe? Und muß Locke nicht ſelbſt anerkennen, daß uns unſer Denken in die Nothwendigkeit verſetzt, eine Subſtanz den Accidentien als Träger derſelben gleichſam unterzulegen? Liegt darin nicht das Bekenntniß, daß wir die Accidentien zwar nicht für etwas Unwirkliches, aber noch lange nicht für das Weſenhafte ſelbſt anſehen und an ſie erſt die Unterſuchung nach der Wahrheit anknüpfen? Ueberhaupt

iſt Locke gleich Baron in der Täuſchung begriffen, daß die Verallgemeinerung der ſinnlichen Erfahrung zu Begriffen eine ſozuſagen nur quantitative ſei; es entgeht ihm der innere, weſentliche Unterſchied zwiſchen den ſinnlichen Eindrücken und der eigentlichen Erkenntniß, welche auf einem ſo roh mechaniſchen Wege, wie er uns glauben machen will, ganz und gar nicht vor ſich geht. Am entſcheidendſten zeigt ſich aber die Unzulänglichkeit der Annahme, nur das Sinnliche ſei das Criterium der Wahrheit, wenn man aufs Gebiet der Ethik und Religion hinüberſchreitet.

Da kann vor allen Dingen nicht mehr von der Freiheit die Rede ſein[1]); dieſe würde ja mit der Naturnothwendigkeit ſtreiten. Aber wie die Freiheit, ſo muß auch jede innere Gotteserkenntniß vom Senſualiſten geleugnet werden. Eine höhere Welt der Sittlichkeit und Religion kann neben einer ſolchen Derbheit des Realismus, welcher im Grunde ſchon Materialismus iſt, nicht aufkommen. Wenn die ſenſualiſtiſche Denkweiſe verſucht, Regeln des practiſchen Lebens zu gewinnen, ſo können dieſe, ſofern ſie überhaupt noch einen Sinn haben, doch eben nur der gemeinen Wirklichkeit entnommen, d. h. ſenſualiſtiſch ſein, wenn auch noch ſo ſehr darauf gepocht wird, daß ſie dem unmittelbaren ſinnlichen Reiz entgegen ſind. Die ſenſualiſtiſche Ethik muß alſo immer ſo ausfallen, daß der Menſch nicht an und für ſich in einer reinen und idealen Anſchauung ſeines Weſens und ſeiner höhern Würde, ſondern in der Wechſelbezie-

1) Liberty is as little applicable to the will as swiftness of motion is to sleep or squareness to virtue. — Will is the faculty or power of the mind to determine its thought to the producing or stopping any action as far as it depends on us. Liberty on the other side is the power a man has to do or forbear doing any particular action according as its doing or forbearance has the actual preference in the mind; which is the same thing as to say according as he himself wills it. Essay B. 2. c. 21. §. 13—14. Locke verſteht alſo nicht oder will die Frage gar nicht verſtehn.

hung zur materiellen Welt und darum in relativer Abhängigkeit von ihr gefaßt wird. Die ſenſualiſtiſche Ethik iſt freilich im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, wie die ſenſualiſtiſche Theorie überhaupt, indem ſie, um überhaupt nur als Ethik zu beſtehen, einen Gegenſatz des Seins und Seinſollens im Menſchen vorausſetzt und doch gar keine Mittel hat, die Möglichkeit dieſes Gegenſatzes nachzuweiſen. Ganz daſſelbe gilt im theologiſchen Gebiete. Locke bemüht ſich, das Daſein Gottes nachzuweiſen [1]), und bedenkt nicht, daß er kurz vorher ausdrücklich behauptet hat, die Ungewißheit ſteigre ſich in dem Maße, als wir uns von der ſinnlichen Erkenntniß entfernten, wonach Gott, als ein unſinnliches und nicht einmal wie andere Subſtanzen aus Accidentien zu erſchließendes Weſen ganz und gar unerkennbar bleiben, ja, ſein Begriff eigentlich ganz fallen gelaſſen werden müßte.

Uebrigens fand Locke's Theorie (die „Philoſophie der Mittelmäßigkeit") neben allgemeiner Bewunderung doch auch Widerſpruch, nur daß derſelbe nicht unmittelbar zu wiſſenſchaftlichen Erfolgen führte. Locke hatte zwei Quellen der Erkenntniß genannt: die Sinnlichkeit und die Reflexion. Berkeley [2]) leugnete die Realität der erſtern, Hume die der andern Erkenntnißart. Berkeley kommt demnach dazu, die Receptivität der Sinnlichkeit zur Productivität der Einbildungskraft umzuſetzen. Zur Begründung ſeiner Theorie muß er dann aber eine ans Magiſche gränzende Einwirkung Gottes zu

---

1) Essay B. 4. c. 10. Locke geht dabei, wie Des Cartes, von der Gewißheit der eignen Exiſtenz aus. Da alſo etwas exiſtirt, ſo muß ein Grund dieſer Exiſtenz auch exiſtiren u. ſ. w. Bis in die Ewigkeit alſo muß von Ewigkeit her etwas exiſtirt haben — als ewige Quelle aller Weſen, d. h. Gott. Bekannt iſt, wie Kant dieſes „kosmologiſche" Argument Locke's ſo gut zerſtörte, wie das ontologiſche des Des Cartes.

2) Sein Hauptwerk: a treatise concerning the principles of human knowledge, erſchien zuerſt 1710 und iſt auch ins Deutſche überſetzt worden (Lpz. 1781).

Hülfe nehmen, deren Realität er keineswegs beweisen kann [1]). Hume dagegen tritt dem locke'schen Dogmatismus, d. h. der Verallgemeinerung des sinnlich Erkannten entgegen, wie durch ihn gefördert Kant dem Dogmatismus überhaupt. Hume kämpft nicht gegen die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß, sondern der Reflexion; er ist vielmehr dem Sensualismus innerlich zugethan: seine Bedeutung, wie wir sehen werden, liegt darin, daß er, indem er den Reflexionsbegriff der Causalität angriff, den Rationalismus zu einem weitern Schritt veranlaßte, während die eigentlichen Principien des Sensualismus durch ihn unangefochten blieben.

3. Die sensualistische Moralistik.

Die Widersprüche, welche Locke noch stehen gelassen, hob der weitere Prozeß des Sensualismus auf. Indem er sich aufs practische Gebiet warf, d. h. auf diejenigen Begriffe, welche mit Sittlichkeit, Staat und Religion zusammenhangen, wurde es ihm von Schritt zu Schritt unmöglicher, eine Ethik herzustellen und das Wesen des Christenthums zu begreifen, an dessen Stelle eine natürliche Religion gesetzt wurde. Die Grundrichtung des Naturalismus, die negirende Critik und Untergrabung der christlichen Religion bricht sich Bahn: eine Erscheinung, welche man Deismus genannt hat und die sich allerdings in eigenthümlicher Weise von den verwandten, derselben Quelle entstammenden ethischen Bestrebungen abhebt, so daß sie wohl auch abgesondert aufgefaßt werden mag [2]).

---

1) Er erinnert in dieser Beziehung an Mallebranche, der auf ein ähnliches Auskunftsmittel verfiel.

2) Zwar wagte die naturalistische Weltansicht des Deismus nicht sogleich einen directen Angriff auf die positive Religion, ja, das Verhältniß schien eher ein freundliches als feindliches zu sein. Und die nächste Veranlassung zum Emporkommen des Deismus lag gar nicht in einem wissenschaftlichen Interesse, sondern in einem practischen Bedürfnisse. Die Religionskämpfe, welche überall die civilisirte Welt erschütterten und in Athem hiel-

Nichtsdestoweniger ist gewiß, daß namentlich die Moralphilosophie überall damit Hand in Hand geht. Was die Deisten, Zwittererscheinungen des Rationalismus und der Empiristik, dem positiven Glauben des kirchlichen Bekenntnisses entziehen, müssen sie einer selbstgegründeten Ethik zu überweisen suchen, grade wie dieß bei den griechischen Sophisten zur Zeit des Socrates der Fall war. Daher kommt es denn, daß die bedeutendsten der deistischen Schriftsteller (nicht die extremsten, sondern die einflußreichsten), zugleich die bekanntesten Moralisten sind, wie vor allen Shaftesbury. Auch hier ist die Parallele mit dem reinen Rationalismus merkwürdig, welcher gleichfalls in dem Maße, als er sich der positiven Religion abwendet, der Ethik nähert. Deismus und englische Moralphilosophie fördern also einander, wie sie derselben Grundansicht entstammen.

Der Uebergang war aber einfach so, daß man das moralische Element in der Religion selbst zunächst einseitig hervorhob. Herbert, der Urheber dieser Richtung, erklärte, die

---

ten, ohne daß dabei etwas Ersprießliches herauszukommen schien, führten von selbst zu dem Bestreben, eine friedliche Ausgleichung auf dem Gebiete eines neutralen Denkens zu suchen, welches festzustellen habe, was denn eigentlich das Wesen der Dinge sei, um die man so erbittert focht. Man fiel also auf den Gedanken einer natürlichen Religion, die der positiven zum Unterbau dienen sollte und aus dem Wesen des Menschen selbst zu schöpfen wäre. Jean Bodin war so viel ich weiß der Erste, welcher in solchem irenischen Interesse mitten unter den französischen Religionszerwürfnissen, an die Aufstellung natürlicher Religionsprincipien dachte. Montaigne, der den Raimund v. Sabunde übersetzte und hoch schätzte, (Essais II. c. 12. Apologie de Raimond de Sebonde) denkt ebenso. — Die Folge war freilich, daß diese natürliche Religion bald das wichtigere Moment, die positive Satzung dagegen als ein nur hinzugekommener, mehr oder weniger willkürlicher, unwesentlicher Zusatz erschien; endlich ward dieselbe nicht nur für überflüssig, sondern für gefährlich und verderblich erklärt und dem vermeinten Gegensatz von Vernunft und Geschichte gemäß zersetzt.

Religion sei der Moralität wegen da. An ihn schloß sich Hobbes. Dieser schien zwar die Objectivität des Sittlichen zu leugnen [1]), aber es ist dieß eben nur Schein, worauf mit Recht schon hingewiesen worden ist [2]). Im Gegentheil muß behauptet werden, daß grade das Moment der sittlichen Gesinnung des Individuums vernachlässigt zu haben, ihn charakterisirt.

Theils ihm folgend, theils ihn bekämpfend, schlug nun der Sensualismus den Weg einer eudämonistischen Moralphilosophie ein. Wenn das Sittliche auf der Harmonie eines (allgemeinen) Gesetzes mit der (persönlichen) Gesinnung beruht, so faßt derselbe, da ihm alle ideale Anschauung fehlt, die Sache ganz einseitig so, daß er das allgemeine sittliche Gesetz mit dem Naturgesetz schlechthin identificirt, weil ihm Natur überhaupt der höchste Begriff ist; und überläßt zweitens der Erfahrung des individuellen Handelns die Bestimmung des Inhalts dieses Gesetzes. Man macht den Anfang damit, daß man die erstere, die objective Seite, hervorkehrt und also in abstracten Bestimmungen ausspricht, das Sittliche bestehe darin, daß man sich nach den Gegenständen zu richten habe, d. h. es sei Wahrheit und Uebereinkunft mit den wirklichen gegebnen Verhältnissen der Dinge. Dann aber tritt die andre Frage hervor, wie man sich dieß sich nach den Gegenständen richten zu denken habe, wo dann das Moment des Individuellen immer mehr sich äußert, bis endlich gradezu ausgesprochen wird, das Sittliche bestehe im Gefühl.

Wollaston, welcher alle Religion in die unterscheidende Erkenntniß des Guten und Bösen setzt, beginnt damit, das Gute für das Wahre, das Böse für das Falsche zu erklären. Religion, Sittlichkeit, Naturerkenntniß sind ihm im Grunde

---

1) Actio omnis sua natura adiaphora. De cive 12, 1. Dieselbe Anschauung in einer etwas andern Wendung findet sich bei Spinoza, dessen practische und politische Ideen überhaupt vielfach von Hobbes bestimmt sind.

2) Von Leßler in dem schon erwähnten Werke p. 242.

identiſch: man ſoll die Dinge ſo anſehen und behandeln, wie ſie ſind — dann handelt man ſittlich. Damit iſt das allgemeinſte Princip dieſer Richtung gegeben, an welches ſich nun zunächſt die Frage anknüpft, was denn das heiße, die Dinge ihrer Natur gemäß behandeln? S. Clarke, der bekannte Schüler Newtons, antwortet: man muß der Erkenntniß folgen; was freilich unmittelbar in der Frage liegt. Sittlichkeit ſei mit andern Worten die reine Conſequenz der Erkenntniß. Wenn der Wille, welcher auch gegen die Erkenntniß zur Handlung leiten kann, von der Erkenntniß determinirt wird, iſt er gut. Der Wille muß ſich alſo der Beſchaffenheit der Dinge unterwerfen.

Wir finden hier ein Hervorkehren der objectiven Seite auf Koſten der ſubjectiven, welche die ſchlechthin verſchwindende iſt: ein eigentliches Moralprincip liegt in jenen Sätzen daher gar nicht. Was Wollaſton und Clarke ſagen, verſteht ſich ganz von ſelbſt, trifft aber nicht das eigentliche Problem. Denn daß die Erkenntniß als ſolche zum ſittlichen Handeln gehört — iſt zwar über allem Zweifel erhaben; aber führt ſie zum Handeln? iſt ſie die Quelle der Handlung? Dieſe Fragen warf ſich Shaftesbury auf und beantwortete ſie ſo, daß er zuerſt aus der dürren Anſchauung ſeiner Vorgänger den Weg fand. Jede Handlung, ſo lehrt er, beruht auf einer Neigung des Handelnden: wer handelt, iſt durch einen Affect oder eine Leidenſchaft dazu veranlaßt. Um das Weſen des Handelns, d. h. was gut und böſe ſei, kennen zu lernen, muß man alſo die natürlichen Neigungen in Betracht ziehen, welche dem Zweck und den Beſtimmungen des Weſens, dem ſie eigen ſind, entſprechen. Da findet ſich nun, daß es deren zwei Klaſſen giebt: die ſocialen, welche auf dem Wohlwollen beruhen und auf das Wohl des Ganzen und der Gattung gerichtet ſind; zweitens aber die ſelbſtliebigen des perſönlichen Intereſſes. Das Weſen der erſtern beſteht darin, daß ſie Eintracht in das Ganze der Geſellſchaft bringen, alſo dem Zuſammenleben dienen; das Weſen der letzteren, daß ſie die Selbſter-

haltung der Individuen bezwecken. Beide Zwecke mögen wohl mit einander beſtehen, doch kann das perſönliche Intereſſe gar leicht Störungen hervorrufen. Die Sittlichkeit wird aber aus der Harmonie der idiopathiſchen und ſympathiſchen Neigungen im Menſchen hervorgehen: darauf beruht ſein Glück. In dieſer Harmonie erſcheint das Schöne, die Grazie der Handlung, wie Shaftesbury die Tugend gradezu als das reflectirte Wohlgefallen am Schönen bezeichnet hat. Denn die Sittlichkeit beruht nach ihm keineswegs auf dem bloßen, ungeregelten Herrſchen der natürlichen Neigungen, die ſich ſelbſt überlaſſen leicht das Maß überſchreiten, ſondern es gehört die äſthetiſche Reflexion dazu, wie denn der wahre Grund der Tugend die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit des Weltalls iſt.

An Shaftesbury knüpft Hutcheſon an und führt die Sache noch einen Schritt weiter, ſo daß er zu demjenigen Begriff gelangt, nach dem man ſeit Schleiermacher dieſe ganze Schule bezeichnet hat, dem des Wohlwollens (benevolence). Er gewinnt denſelben durch eine genauere Unterſcheidung von Trieb und Neigung, indem er den Trieb für den rohen, ungebildeten Naturinſtinkt erklärt, der auf der bloßen Empfindung baſirt iſt, während die Neigung das vernünftige Wollen bezeichnet, d. h. dasjenige, wo die Vorſtellung eines Gutes das beſtimmende Moment iſt. Wohlwollen iſt nun diejenige Richtung des vernünftigen Wollens oder der Neigung, die von aller Selbſtſucht frei, bloß das Wohl der Andern im Auge hat [1]). Jede Handlung, die wir moraliſch gut oder ſchlecht nennen, nennen wir nur ſo, weil wir ſie als aus Zuneigung oder Abneigung gegen vernünftige Weſen gefloſſen anſehen. Alſo die Handlungen, welche auf das Wohl Anderer gehen, ſind moraliſch gut, und die bloß moraliſche Geſinnung iſt die

1) Den erſten Anſtoß zu dieſem Gedanken gab übrigens der bekannte Critiker H. Home (Essays on the principles of morality and natural religion 1751).

beſtändige, allgemeine Liebe (good-will) oder das ausgedehnteſte Wohlwollen. Dieſe Geſinnung iſt wie geſagt die intereſſeloſe, welche keineswegs aus dem Geſichtspunct der Nützlichkeit entſpringt, ſondern unmittelbar aus dem ſittlichen Gefühl hervorgeht. Hutcheſon ſtellt alſo einen uns angeborenen moraliſchen Sinn, welcher mit der Vorſtellung des Vortheils und der Nützlichkeit ganz und gar nichts zu thun hat, an die Spitze — ein ſittliches Gefühl, welches auch von unſerm Willen nicht abhängt, unmittelbar und inſtinktmäßig wirkt, und obgleich es keineswegs ſich bei allen Individuen auf dieſelbe Weiſe äußert, doch als allgemein und untrüglich angeſehen werden muß.

Damit iſt nun in der That nach der einen Seite hin die äußerſte Conſequenz der ſenſualiſtiſchen Moralphiloſophie erſchienen, denn Hume hat in Bezug auf die Principien nichts Neues hinzugefügt, ſondern nur die Anſicht Hutcheſons näher erläutert [1]). Wenn, ſagt er, die Frage iſt, ob das Sittliche auf der Vernunft oder auf dem Gefühl beruhe, ſo muß als Antwort zwar zugegeben werden, daß das Sittliche den Charakter der Wahrheit trage, alſo vernünftig ſei; aber denken wir uns alles warme Gefühl, alle vorgefaßte Gunſt für Tugend, allen Abſcheu und Haß vor dem Laſter aus einem Menſchen hinweg — wird ſolch' einer ſittlich handeln? [2]) Wir müſſen annehmen, daß Vernunft und Gefühl beim ſittlichen Handeln miteinander thätig ſind, daß aber das allerletzte Urtheil immer von einem innerlichen Sinne und Gefühle abhängt und dabei, um dieſem Gefühl den Weg zu bahnen, und ihm das ihm zugehörige Object zu beſtimmen, Reflexion und Vernunftthätigkeit erfordert werden [3]). Nur die Vernunft kann uns über

1) Eigenthümlich ſind ihm dagegen viele treffende Bemerkungen über die ſittlichen Eigenſchaften (qualities) Sext. VI—VIII. des inquiry into the principles of morals und in der Schrift über die Leidenſchaften.

2) Enquiry concerning the principles of morals sect. I.

3) Ebendaſelbſt.

die wahre Richtung der Handlungen und der ſittlichen Eigenſchaften aufklären und die guten und ſchlimmen Folgen derſelben kenntlich machen. Aber da Nutzen und Schaden immer nur ein Verhältniß zu einem Endzweck haben und wo der Endzweck gleichgültig iſt, es auch die Mittel ſein müſſen, ſo iſt nöthig, daß zur Beſtimmung des Sittlichen das Gefühl hinzutrete [1]). Dieß Gefühl iſt das des Wohlwollens oder der Humanität [2]). Die Vernunft lehrt uns die verſchiednen Abſichten der Handlungen verſtehen; die Humanität ſetzt zwiſchen ihnen einen Unterſchied in der Werthſchätzung feſt zu Gunſten des Nützlichen und Heilſamen. Die Vernunft iſt gleichſam der formelle, das Gefühl der reale Maßſtab für das Sittliche.

Die Mängel dieſer eudämoniſtiſchen Ethik, — noch eine ganze Reihe von Moraliſten bewegen ſich in ihr, unter denen beſonders Adam Smith und Hartley ſich hervorthun — ſind ſchon von Schleiermacher gebührend hervorgehoben worden [3]): ſie treten um ſo ſchneidender heraus, wenn man ſie auf den Standpunct zurückbezieht, auf welchem ihre Urheber in theoretiſcher Hinſicht ſtanden. Da dieſelben mehr oder weniger alle die Erfahrung durch die Sinnlichkeit als die Quelle des Wahren betrachteten [4]), ſo iſt damit im höchſten Grade

---

1) The final sentence, which pronounces characters and actions amiable or odious, praiseworthy or blameable; that which stamps on them the mark of honour or infamy, approbation or censure, that which renders *morality an active principle* and constitutes *virtue our happiness* and vice our misery — that final sentence depends on some internal *sense* or *feeling*, *which nature has made universal to the whole species*. Ebendaſ.

2) It seems indeniable that nothing can bestow more merit on any human creature than the sentiment of benevolence etc. Ebend. sect. II. part. II. in fine.

3) Man vergleiche die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, entworfen von F. Schleiermacher p. 54; p. 108; p. 158 u. 234.

4) Am ſchärfſten und klarſten drückt Hume, nach Hobbes der bedeutendſte Denker unter den Engländern, dieß ſo aus: Men are now cured

unzuſammenhangend, das Sittliche von einem allgemeinen inſtinktartigen Gefühle abhängig zu machen. Cumberland und der ihm folgende Shaftesbury wußten ſich zwar ein Großes damit, Hobbes widerlegt zu haben, welcher, wie bemerkt, den ältern griechiſchen Sophiſten analog das Gute für etwas nicht an und für ſich Seiendes, ſondern durch Uebereinkunft und Satzung erſt zu Gewinnendes erklärt: Hobbes dachte darin aber offenbar viel conſequenter ſeinem ſenſualiſtiſchen Princip nach, und da jene ſich in der theoretiſchen Anſchauung eben auch zu keinem höhern Standpuncte erhoben, ſondern ihrerſeits beim Senſualismus und Empirismus ſtehen blieben, wie Hobbes, ſo konnten ſie es auch in der Ethik nicht weiter, als bis zu einem Eudämonismus bringen, welcher der abſtracten Subjectivität entſtammend, an ihr ſein Grab finden mußte. Entweder nämlich wird ein urſprüngliches ſittliches Gefühl zugegeben — dann liegt die Quelle der Sittlichkeit in uns und nicht in den Dingen; es kommt dann auf die Ausbildung eines geiſtigen Etwas (affection, moral sense, good-will oder ſelbſt common sense) an, das mit der Sinnlichkeit als ſolcher nichts zu thun hat: ſo erklären ſich in der That dieſe Moraliſten; aber dann iſts auch mit dem Senſualismus theoretiſch aus. Die Sinnlichkeit tritt dann höchſtens in den Rang einer negativen Helferin für die Entwicklung dieſes moraliſchen Moments in uns auf und kann als receptiv ganz und gar nicht mehr das den Geiſt Beſtimmende ſein. Umgekehrt, bleibt man beim Senſualismus ſtehen, ſo muß auch in der Ethik der Standpunct Wollaſtons und Clarke's, das Gebanntſein an das Erfahrungsmäßige, feſtgehalten, d. h. die Ethik als eigen-

---

of their passion for hypothesis and systems in natural philosophy and will *hearken to no arguments* but *those which are derived from experience*. It is full time they should attempt a like reformation in all moral disquisitions; and reject every system of ethics, however subtil or ingenious, which is not founded on fact and observation. Sect. I. in fine.

thümliches Gebiet fallen gelaſſen werden. Dieß haben denn auch diejenigen Franzoſen gethan (Voltaire, Helvetius, de la Mettrie u. ſ. w.), welche die Erben des ſenſualiſtiſchen Nachlaſſes der Engländer wurden: ſie erklärten die Selbſtliebe für das einzig mögliche practiſche Princip und vollzogen damit eine Nothwendigkeit, gegen welche ſich jene Engländer ohnmächtig gewehrt hatten [1]). Mit der Selbſtliebe, d. h. mit der ausgeſprochenen Negation aller Sittlichkeit, iſt der einzig feſte Punct der Empiriſtik erreicht und daher dieſe zur Vollendung ihrer Erſcheinung gediehen.

Schlußbemerkung.

Zugleich aber hat damit die Empiriſtik das Gegentheil von dem erreicht, was ſie im Grunde immer anſtrebte. Sie gieng auf Veräußerlichung des Geiſtes aus: die ſinnliche Beſtimmtheit war ihre Erkenntnißquelle; nun kommt ſie darauf zurück, die Innerlichkeit und innre Unbeſtimmtheit des Selbſtgefühls und der Selbſtliebe als Princip vorzuſchlagen, welche doch wieder keine wahre Innerlichkeit iſt, ſondern vielmehr ihr Weſen in der unmittelbaren ſinnlichen Luſt hat. Die Empiriſtik beweiſt alſo durch ihren Prozeß, daß die Erfahrung nicht in dem Sinne, wie ſie es nimmt, Princip der Erkenntniß ſein könne, nämlich indem dabei ſtehen geblieben wird: bleibt man bei der ſinnlichen Erfahrung

---

1) Die lautre Conſequenz der eudämoniſtiſchen Ethik kommt bei den Engländern hauptſächlich deswegen nicht zum Austrag, weil ſie immer das ſociale, ſtaatliche Moment bei der Moral mit vor Augen haben, worauf Fichte (die phil. Lehren von Recht, Staat und Sitte u. ſ. w.) und Vorländer (Allgem. Monatsſchrift für Wiſſenſchaft und Litteratur. Halle 1851. Nov. u. Dec. Heft) mit Recht aufmerkſam machen. Indeſſen ahnen namentlich Shaftesbury und Hutcheſon recht wohl, was in dem „all real good is pleasure“ ſteckt und geben ſich die größte Mühe, die Selbſtliebe als unvernünftig hinzuſtellen und das Wohlwollen zu empfehlen.

ſtehen, ſo fällt man unausbleiblich Widerſprüchen anheim, welche unmöglich machen, zu irgend einem beſtimmten Reſultat zu gelangen, welches einen wiſſenſchaftlichen Haltepunct abgiebt. Eine ganz andere Frage iſt freilich, ob deswegen von der Erfahrung überhaupt abſtrahirt werden dürfe. Weil die Verhärtung des ſinnlichen Erkennens auf lauter Widerſprüche hinausführt, hat man wohl — wie Plato und die Platoniker vorſchreiben, daſſelbe im Philoſophiren ganz und gar zu beſeitigen ſich beſtrebt, da es nur irreleite, aber wenn alles Denken mit der ſinnlichen Erfahrung anhebt, daran ſich unumgänglich anknüpft und ohne dieſen Anknüpfungspunct gar nicht ſtatthat, ſo iſt klar, daß das Verhältniß anders gefaßt werden müſſe. So viel iſt aber ſchon jetzt gewiß, daß der Geiſt nicht dabei ſtehen bleiben dürfe, ſondern in den Widerſprüchen der ſinnlichen Erkenntniß grade das treibende Moment ſeines eignen Fortſchritts anzuerkennen habe. Er ſoll darüber in ſich gehen. Dieß war auch ſtets der Rathſchluß kräftigerer Gemüther, nicht der Verzweiflung des aus den Widerſprüchen entſpringenden Skepticismus ſich hinzugeben, ſondern ſelbſtändiger Vernunft zu leben, welche über der Sinnlichkeit in jeder Beziehung erhaben, an ſich ſelbſt Genüge findet. Hier entſpringt der Rationalismus, der noch immer innerhalb des Naturalismus ſich halten kann aber dabei das der Empiriſtik entgegengeſetzte Princip ergreift.

B. Rationalismus.

Geiſt und Entwicklungsſtufen deſſelben.

Das Erkennen iſt das Höchſte, denn es faßt das Weſen der Dinge. Das Erkennende heißt die Vernunft; das erkennbare Weſen der Dinge das Vernünftige. Der Menſch beſitzt die Vernunft als das Werkzeug der Erkenntniß des Weſens der Dinge: im Grunde genommen iſt alles vernünftig. Die

Welt der Dinge iſt verſtändlich aus dem Grunde ihres Weſens: dieß iſt aber die Vernunft. So iſt die Vernunft als das Weſen der Weſen gleichſam die Seele der Welt, welche der Menſch als Princip der Erkenntniß handhabt.

Wenn es ihm gelingt, alles was in der Vernunft liegt, ins Bewußtſein ſich zu bringen, ſo beſitzt er damit das innerliche Leben der Welt als wirkliche Erkenntniß. Das begriffene Syſtem der Vernunfterkenntniß macht ihn zum Herrn alles Seins und damit ſeines eignen Selbſtes. Nun liegt in der Vernunft, in des Menſchen Bewußtſein zu ſein: darum iſt das Selbſtbewußtſein der Grund und Boden der ſichern Erkenntniß, welche die Vernunft gewährt. Es iſt der Menſch im Stande, mittels Einkehr in ſein eignes Selbſt das Syſtem jenes reinen und höchſten Wiſſens zu Stande zu bringen, das einmal erzeugt, weil es für alle Menſchen gleich gilt, als objective Wahrheit alle höchſten Wünſche befriedigt und indem es jedem falſchen Streben des Denkens oder Wollens ein Ende macht, das Ziel der Vollkommenheit bildet.

Die Erkenntniß aus dem Glauben, welcher dem Wiſſen vorangeht, iſt dagegen eine untergeordnete Form des Wiſſens, gleichſam ein Vorſpiel des Vernünftigen; eben dieß gilt von der ſog. erfahrungsmäßigen, empiriſchen Erkenntniß, die mit dem Glauben zuſammenhängt und von welcher der Glaube nur eine beſtimmte Abart iſt. Die Erfahrung, weil ſie nie ſichere und ſchwerlich allgemeine Erkenntniß gewährt, iſt höchſtens ein Hülfsmittel der Vernunfterkenntniß. Letztere iſt durch ſich ſelbſt gewiß, während die Erfahrung und alſo auch der Glaube immer auf fremde Autorität, es ſei der Sachen oder der Perſonen, ſich ſtützt.

Dieß iſt der Geiſt des Rationalismus. Einmal, weil die Vorſtellungen der Dinge allgemeiner und bleibender, als die Dinge, kurz, von größerer objectiver Wahrheit zu ſein ſcheinen, als dieſe; ſodann, weil im menſchlichen Weſen ſich die Handlungen nach vorhergehenden Gedanken zu richten pflegen — deswegen glaubt er auch annehmen zu dürfen, daß der Welt

die Vernunft als Princip zu Grunde liege und ihr wahrhaftes Sein ausmache. Geſetzt, daß dieß wahr ſei und wiederum, daß im Menſchen die Vernunft herrſche und das Princip ſei, ſo könnte man den auf dieſe Anſicht gegründeten Rationalismus die anthropomorphiſtiſche Weltanſchauung nennen, weil ſie, was für den Menſchen gilt, für allgemeingültig hält.

Dieß kann aber auf zwei Arten geſchehen. Entweder auf naive und gewiſſermaßen unbewußte Weiſe, im unmittelbaren Glauben an die Wahrheit des Princips; oder aber mit Reflexion und Bewußtſein. Die letztere Form wird die ſpätere ſein, wie immer das reflectirende Denken der gläubigen Contemplation erſt zu folgen pflegt; ſie wird mehr Kraft und Tiefe, aber noch mehr Widerſpruch in ſich ſelbſt beſitzen.

Da die Vernunft in der That ein Ganzes iſt und eine Welt für ſich, ſo wird auch der Rationalismus, wenn gleich nur ein Theil der ganzen und vollen Wahrheit, doch eine in ſich abgeſchloſſne Erſcheinung zeigen, welche wie aus eigner Macht zum Leben und zum Untergange kommt. Es hat derſelbe, wie alle menſchlichen Dinge, eine Stufe des Wachsthums und der Blüthe, ſodann eine Stufe der Abnahme und des Verfalles. Aber es bietet ſich noch die andre Analogie dar, daß er in ſeiner Entwicklung den Gang der geſammten philoſophiſchen Denkweiſe des Abendlandes abſpiegelt. Wie in der griechiſchen Philoſophie der maßgebende Gedanke das Seiende oder die Subſtanz war, unter den Neuern die Idee der Freiheit, ſo in der erſten Periode des Rationalismus die Vorſtellung der Subſtanz, in der zweiten der Gedanke der Freiheit. In der alten Philoſophie überwiegt überhaupt das Theoretiſche, in der neuern das Ethiſche, ebenſo im Rationalismus. Dieß hängt mit dem obenerwähnten Umſtande zuſammen, daß jede geiſtige Richtung zunächſt ſich im unbefangnen Glauben an ſich ſelbſt bewegt, ſodann aber mit Reflexion auch ſich ſelbſt zu prüfen anfängt, ihrer eignen Gränzen und Principien ſich bewußt werdend. Es giebt alſo eine Periode des Dogmatismus, dann eine des Criticismus; welcher Geſichts-

punct der entſcheidende iſt, denn das Verhältniß von Sein und Freiheit oder von Erkennen und Handeln iſt durch den Umſchlag des Dogmatiſchen ins Critiſche in ſeiner Tiefe erfaßt worden. Wir unterſcheiden daher einen theoretiſch-dogmatiſchen und einen ethiſch-critiſchen Rationalismus.

I. Theoretiſch-dogmatiſcher Rationalismus.

Der Menſchen Streben geht immer dahin, eine unerſchütterliche Autorität als ſichern Unterbau ihrer Erkenntniß und Handlungsweiſe zu finden: dieß Suchen macht ihre geiſtige Thätigkeit aus. So oft ſie glauben, die letzte Autorität gefunden zu haben, ruht gleichſam die Geſchichte, und es erheben ſich die Schöpfungen des Friedens durch ein ſtilles Walten des zufriedenen Geſchlechts. Aber nur ſelten wird den Menſchen dieß Loos zu Theil: jenem Parcival gleich, der in ungeſtillter Sehnſucht dem nie erreichten höchſten Gute allerwege nachtrachtet, werden ſie von dem Stachel des immer wachen Bewußtſeins umher und immer weiter getrieben — des Bewußtſeins, daß alles Erreichte noch viel Höheres zu wünſchen und zu erreichen übrig laſſe, wie der heilige Schmerz des Verlangens ihnen verkündigt. So finden wir in der chriſtlichen Welt der germaniſchen und romaniſchen Völker im Gegenſatz des Alterthums und des Orients innerliche Unruhe und Regſamkeit. Im früheren Mittelalter nun ſcheint das Chriſtenthum in der Kirchenform, in der es jenen Nationen dargeboten ward, dem Abendlande als höchſte Wahrheit genügt und ſeinen Geiſt gewiſſermaßen ausgefüllt zu haben; aber ſei es, daß durch die den Orient eröffnenden Kreuzzüge neue Anſchauungen emporkamen, oder ſei es, daß die litterariſche Hinterlaſſenſchaft des Alterthums andern Meinungen den Weg zu bahnen anfing, oder aber, daß die alle göttliche und menſchliche Ordnung überſpringende Anmaßung der Hierarchie von der Kirche abwendig machte: — ſeit dem 13. Jahrhundert finden wir ein unruhiges Streben nach Emancipation,

das im 14ten und 15ten Jahrhundert immer mehr wächst und immer größere Umwälzungen in Staat, Kirche und Litteratur hervorbringt. Die Philosophie, anfangs nur als ein formelles Mittel zur Auffassung des kirchlichen Dogmas betrachtet, gewinnt dabei eine selbständigere Haltung. Sie wird zur Schiedsrichterin streitiger Partheimeinungen berufen und empfängt allmählig den Character einer natürlichen Theologie. Als solche hat sie nicht mehr zur Aufgabe, bloß die Begriffe oder Vorstellungen der kirchlichen Theologie auseinanderzusetzen, sondern ihr gilt vielmehr nun, zu entdecken, wieweit man „durch das natürliche Licht ohne das Licht der Gnade" im Speculiren gelangen könne. Die Beantwortung dieser Frage, ja, die Aufstellung derselben liegt schon auf dem Wege zum Rationalismus, denn sie setzt die Annahme einer wenigstens bis zu einem gewissen Grade selbständigen Kraft der Vernunft voraus.

Aber nicht an diese Frage, sondern an ein anderes Problem der mittelalterlichen Philosophie sollte sich die Entwicklung des modernen Rationalismus zunächst anschließen, an den Streit des Realismus und Nominalismus, der nunmehr zu schneller Entscheidung gefördert ward. Denn die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens, welche der im sechszehnten Jahrhundert durchgesetzten Glaubensfreiheit folgen mußte, begann schon im siebzehnten ihre Früchte zu tragen, so daß nicht nur auf dem gesammten Gebiete der Naturwissenschaften die glänzendsten Entdeckungen erfolgten, in der Geschichtsforschung und den Staatswissenschaften mit dem größten Eifer gearbeitet wurde, sondern auch die Philosophie, welche während des Mittelalters durch die Fesseln der kirchlichen Dogmatik eingeengt worden war, ein eigenthümliches Leben entfaltete, mit dem sie in verhältnißmäßig kurzer Zeit dasjenige erreichte, was damals wie vergeblich die Anstrengungen ganzer Jahrhunderte in Anspruch genommen hatte. Es galt also immer noch die alte Streitfrage zwischen dem Realismus und Nominalismus, ein Gegensatz, dem wir schon in der griechischen

Philoſophie begegnen, der ſich das ganze Mittelalter hindurch zieht, und welcher tief in der menſchlichen Natur ſelbſt begründet iſt. Zeigt ſich doch in der Litteratur wie im Leben immer wieder, daß wer ſich genügen läßt an der bunten Fülle der wechſelnden Erſcheinungen, an der Unmittelbarkeit der ſinnlichen Welt, leicht geneigt ſein wird, das in Gedanken ſich offenbarende Leben des Geiſtes dem materiellen Daſein hintenanzuſetzen oder gar, an das Aeußerliche gebannt, alles Geiſtige für unwirklich zu halten; während die ſinnigeren Gemüther von der Oberfläche der Dinge abſehend und das Weſen in der Tiefe ſuchend, überall das Allgemeine, den Zweck, die Idee als das Gewiſſe und Erſte betrachten. Der Nominalismus nun, welcher die an und für ſich ſeiende Wirklichkeit des Allgemeinen leugnet, ward unter der ausſchließlichen Herrſchaft der Kirche des Mittelalters, die ihn zu verfolgen alle Urſache hatte, verhindert, ſich ſeinen äußerſten Conſequenzen nach auszubilden, wodurch wiederum geſchah, daß auch ſein Gegenſatz, der Realismus, es nicht zur vollſten Entfaltung ſeines innern Weſens brachte, am allerwenigſten aber ein wiſſenſchaftlicher Standpunct erreicht werden konnte, von dem aus der Widerſpruch beider, wenn auch nur annäherungsweiſe, eine Löſung gefunden hätte.

Als nun im ſiebzehnten Jahrhundert die Philoſophie gleichſam neugeboren in die Welt trat und man mit tieferer Ahnung des Richtigen die bisherige Arbeit zu vergeſſen ſtrebte, die auf kein genügendes Reſultat geführt hatte, ſo galt doch vor Allem wieder die Frage: was denn eigentlich das Wirkliche ſei, auf das ſich unſre Erkenntniß zu richten habe. Die beiden möglichen Antworten, auf die ſchon Ariſtoteles hingedeutet hatte und von denen die eine den Nominalismus, die andre den Realismus wieder in ſich ſchloß, erfolgten: Das Wirkliche und zu Erkennende, ſo erklärte Bacon, iſt die ſinnliche Welt, welche wir in ihrer Lebendigkeit Natur nennen: ſie macht den Gegenſtand, die eigentliche Materie unſeres Forſchens aus. Die Begriffe dagegen, welche wir bilden, die

Geſetze, welche wir aus wahrgenommenen und analyſirten Thatſachen abſtrahiren, ja, die geſammte Wiſſenſchaft iſt nichts um ſeiner ſelbſt willen zu erſtrebendes, ſondern nur eine den Spielmarken vergleichbare Vermittlung des Verkehrs, welche es erleichtert, das Einzelne unter allgemeineren Geſichtspuncten feſtzuhalten und zur Benutzung im practiſchen Leben — worauf im Grunde alles ankommt — geſchickt macht. Hier erblicken wir die Erneuerung des Nominalismus. Zwar war der große Bacon ſo weit entfernt, die weiteren Folgen der von ihm geltend gemachten Denkweiſe zu überblicken, daß er vielmehr noch an der Metaphyſik als dem wiſſenſchaftlichen Ideal feſthält, zu deſſen Erreichung die Experimente nur den mittelſt der inductiven Methode zu verarbeitenden Stoff liefern ſollen; aber dieſe Folgen kamen nichtsdeſtoweniger zum Vorſchein. Wir haben ſie kennen gelernt, und gefunden, daß ſie je länger deſto mehr dem Empirismus zuführten, bis endlich durch die gründlichſte Skepſis alle höhere Wiſſenſchaft vernichtet ward.

1. Des Cartes.

Auf dem Continent hatte dagegen jene Frage nach dem Gegenſtande der Wiſſenſchaft eine dem Realismus ſich annähernde Beantwortung gefunden. Der Geſichtspunct, von dem Des Cartes dabei ausging, war der, ſich der Sicherheit des Erkennens zu vergewiſſern, alſo dem Was der Erkenntniß das Wie derſelben voranzuſetzen. Ehe wir wiſſen, was der Gegenſtand der Wiſſenſchaft ſei, müſſen wir wiſſen, wie wir uns deſſelben auf eine unzweifelhafte Weiſe zu bemächtigen haben. Dieß geſchieht nur durch das Selbſtbewußtſein, welches als den urſprünglichſten, erſten und untrüglichſten Gedanken, das Ich oder das „Ich bin, weil ich denke", jedem ſich ordentlich Beſinnenden darbietet [1]). Im Selbſtbewußtſein begründet ſchauen wir dann die ewigen Wahrheiten intuitiv an, die ſo einfach und allgemein ſind, daß

1) Principia philosophiae I. §. 7.

keine Erfahrung auf ſie führen könnte, wie z. B. die Sätze der Logik [1]); wir ſind ferner im Stande, andres minder Allgemeine aus ihnen abzuleiten, das ſich zwar auch ſinnlich erkennen läßt, aber beſſer durch den Verſtand genetiſch gefunden wird [2]). Die Sinnlichkeit trägt nur den Character einer untergeordneten Helferin und iſt als eine Gelegenheitsurſache der wahren, intellectuellen Erkenntniß zu betrachten [3]). Nächſt der Selbſtgewißheit des als denkend ſeienden Ichs iſt nun der Mittelpunct des auf intuitive Weiſe zu Erkennenden die Idee Gottes [4]). Dieſe zeichnet ſich dadurch aus, daß ſie die Gewißheit der Exiſtenz ihres Gegenſtandes unmittelbar mit ſich führt. Gott iſt, weil nicht zu ſein, mit der Idee des vollkommenſten Weſens, d. h. eben Gottes, ſtreiten würde [5]). Mit dieſer Einſicht glaubt Des Cartes einen ſichern Boden der Erkenntniß gewonnen zu haben, und in der That iſt der ontologiſche Beweis das maßgebende Moment einer noch heut zu Tage nicht zu Ende gebrachten wiſſenſchaftlichen Entwicklung geworden. Freilich hatte ihn ſchon Anſelm von Canterbury geltend gemacht, aber in ganz anderm Sinne. Seiner Philoſophie wie der des früheren Mittelalters überhaupt kam es immer nur darauf an, die als wahr vorausgeſetzte Kirchenlehre nun auch denkend zu begreifen, um damit alle geiſtigen Kräfte, nicht die des Glaubens allein, dem Dienſte der Kirche zu Füßen legen zu können: die moderne Wiſſenſchaft verſchmähte jene Richtſchnur eines vorſchlagenden religiöſen Glaubens und unternahm ihre Streifzüge ins Land der Wahrheit auf eigne Hand. Trägt daher Des Cartes einen großen Reſpect vor der Kirche zur Schau, ſpricht er die Unterſcheidung der Erkenntniß aus Gnade (gratiâ) und aus natürlicher Erleuchtung

1) Regulae ad direct. ingenii III. p. 6. VI. p. 14. 15.
2) Ebend. VIII. p. 21.
3) Ebend. VIII. p. 23.
4) Meditat. Principia phil. I. §. 13.
5) Ebend. §. 14,

(lumine naturali) dem Auguſtinus noch getreulich nach, ſo iſt nun grade das Characteriſtiſche bei ihm, daß er von erſterer abſtrahiren, daß er ſich nur mit letzterer befaſſen will. Das Denken fühlt ſich ſtark genug und berufen, aus eigner Kraft ein Syſtem vernünftiger Erkenntniß zu Stande zu bringen. Geht aber der Gedanke erſt ſo weit, abgeſehen von der Offenbarung, für ſich ein Syſtem ausbauen zu wollen, ſo wird er auch bald die Offenbarung für überflüſſig halten; er wird dieſelbe entweder ganz verwerfen oder nur als eine zeitweiſe geltende, einſtweilige Veranſtaltung anſehen, der das freie Bewußtſein entwachſe. So führt uns Des Cartes an einen großen Wendepunct, denn hier iſt der Urſprung jener Fragen, um welche ſich der innerſte Geiſteskampf auch des gegenwärtigen Zeitalters dreht: Kann der Menſch durch die ſelbſtändige Kraft ſeiner natürlichen Gaben, wie die andern Geſchöpfe, ſeine Beſtimmung erfüllen, oder bedarf er dazu einer beſondern durch die Menſchwerdung Gottes veranſtalteten Offenbarung, der er durch Gottes Gnade im Glauben theilhaftig wird? Iſt eine ſolche Offenbarung überhaupt denkbar und wenn denkbar, wie muß ſie gedacht werden?

In der That hat Des Cartes durch ſein Abſtrahiren vom Chriſtenthum, wenn auch nur zunächſt durch einſtweiliges Abſtrahiren im Denken, den Rationalismus als möglich gezeigt; man kann ſogar ſagen, daß er die Haupt- und Grundſätze deſſelben bereits ausſpreche, wenn gleich er keineswegs die ſich daraus ergebenden Conſequenzen zieht. Die Vorſtellung des intuitiven oder rein vernünftigen Denkens, die gar bald Wurzel faßte, ſteht überall bei ihm an der Spitze. Das höchſte Gut, ſo lehrt er, iſt die Erkenntniß der Wahrheit durch ihre erſten Gründe d. h. die Weisheit, zu der uns die Philoſophie leitet. Die vollſtändige und angemeſſene Erkenntniß iſt aber weder die des Glaubens noch der Erfahrung überhaupt, ſondern der Vernunft ſchlechthin. Die ſich ſelbſt beſitzende Vernunft iſt im Stande, über Alles ſichere und wahre Urtheile zu fällen; ſie erkennt Gott durch ſich und kommt durch

ſich zur geiſtigen Liebe Gottes; ja, Des Cartes erhebt ſich zu der Behauptung, daß alle verſchiedenen Wiſſenſchaften im Grunde genommen nur die eine, untheilbare Vernunft ſelbſt ſeien, welche immer dieſelbe bleibt, wenn ſie auch verſchiedenen Gegenſtänden ſich zuwendet — alſo als das Princip und die wahre Subſtanz aller Erkenntniß betrachtet werden müſſe.

2. Spinoza.

Dieſen Standpunct, auf welchen Des Cartes nur hingewieſen hatte, nämlich die abſolute Selbſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit der Vernunft zu behaupten — nahm nun Spinoza kühnen Sinnes ein. Die Vernunft, lehrt er, beſitzt an und für ſich ſelbſt die Mittel zur Wahrheit und hat daher an dem ihr eigenthümlichen und urſprünglichen Inhalt, welchen ſie durch eigne Kraft mit Beihülfe der Sinnlichkeit (der Einbildungskraft) entwickelt, völlige Genüge. Was aber die Religion anbetrifft, ſo kann dieſelbe, inſofern ſie wahr iſt, eben nur rationell ſein, d. h. zu jenem Inhalte der Vernunft ſtimmen, ſich identiſch verhalten. Als ſolche iſt ſie für den großen Haufen Gegenſtand des Glaubens, da die Geiſteskräfte der meiſten Menſchen nicht gebildet genug ſind, ſie wiſſend zu faſſen, und ihnen alſo als Gehorſam gegen den Willen Gottes auferlegt werden muß, was die freie Vernunft ſie auch lehren würde. Aber auf letztere kommt es doch an, und der Philoſoph, welcher der Wiſſende iſt, hat daher die poſitive Religion, ſoweit dieſelbe vernünftig iſt, als Eigenthum ſeiner Vernunft zu beanſpruchen und gleichſam in ſie aufzunehmen, wobei er zu ihrem Verſtändniß keiner andern Gnade bedarf, als des geſunden Menſchenverſtandes. Denn die vollkommenſte Offenbarung Gottes geſchieht in der Vernunft und durch dieſelbe. Spinoza behauptet wirklich, den Inhalt der Religion in ſeine Philoſophie aufgenommen zu haben; er hat dabei aber begreiflicherweiſe mit ihm die größten Veränderungen vorgenommen, indem er alles, was ihm nicht paßt, als irrationellen und menſchlichen Zuſatz verwirft. So ſpricht er von der höhern

Wahrheit des Chriſtenthums, weil Gott ſich in Jeſu Chriſto, dem höchſten Propheten, durch die Vernunft, nicht durch äußere Zeichen und Wunder, offenbart habe: er nimmt das Chriſtenthum nur als Lehre und Moral an und indem er vom ſtrengen jüdiſchen Monotheismus aus die Menſchwerdung Gottes in Abrede ſtellt, alſo die Chriſtologie und alle ſich daran ſchließenden Dogmen, die den Kern des orthodoxen Chriſtenthums bilden, verwirft, reducirt er den Inhalt des letztern außer der Lehre von dem Einen Gott auf das Gebot der thätigen Bruderliebe, welches die unbefangene Vernunft auch aus ſich durch freie Anerkennung als das Beſte finde [1]). So übt bei Spinoza die Vernunft eine eigenmächtige Critik über Inhalt und Bedeutung der kirchlichen Dogmen. Es gilt nun die Beantwortung der Frage, woher ſie das Recht dazu nehme oder welches, mit andern Worten, das durch ſich ſelbſt gewiſſe Syſtem vernünftiger Erkenntniß ſei, worauf ſie die Anſprüche ihrer höheren Stellung gründet.

Die von Des Cartes nachgewieſene Gewißheit des denkenden Selbſtbewußtſeins ſtellt zweierlei feſt: 1. den formellen Satz, daß was wir auf ordentliche und angemeſſene, d. h. intuitive Weiſe erkennen, wahr ſei; 2. daß wir die Idee eines vollkommenſten Weſens in uns haben. Zwiſchen beiden Sätzen iſt ein innrer Zuſammenhang, denn man braucht nur dem Gedanken einer methodiſchen intuitiven Erkenntniß nachzugehen, um bei jener Idee eines vollkommenſten Weſens als Grund alles wahren Wiſſens anlangen zu müſſen [2]), ſo daß dieſelbe

1) Spinoza befindet ſich demnach durchaus auf dem deiſtiſchen Standpunct, dem es ja eigenthümlich iſt, die Lehren der Sittlichkeit und der Gotteserkenntniß als durch die Natur den Menſchen gegeben und zugänglich zu betrachten. — Die Belegſtellen findet man in meinem Buch, „Des Cartes und Spinoza“. Bonn, A. Marcus 1850. p. 171—178.

2) Tract. de Emend. Int. p. 424. p. 426. Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae, et quia non datur idea ideae nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit Methodus, quae

alſo in jeder Beziehung als der eigentliche Inhalt unſeres Denkens zu betrachten ſein wird.

Dieſen Satz zu begründen und allſeitig durchzuführen, iſt die Aufgabe des Spinozismus, welche von Spinoza ſelbſt im Allgemeinen folgendermaßen behandelt worden iſt.

Daß Spinoza die ſogenannte jüdiſche Philoſophie gekannt habe, deren älteſte Spuren auf perſiſche Lehren zurückweiſen und die ſeit der Zeit des römiſchen Kaiſerthums an der Hand der griechiſchen Weisheit, ſodann während des Mittelalters im Gefolge der arabiſchen Scholaſtik vorkommt, iſt zwar unleugbar; aber ein großes Gewicht darauf zu legen, als ob er daraus für ſein Syſtem viel gewonnen habe, iſt wenigſtens nach dem jetzigen Stande unſerer Kenntniß jener Philoſopheme durchaus unzuläſſig. Spinoza deutet kaum jemals an, daß er Vorbilder ſolcher Art, die ihm wohl bekannt waren, benutzt habe, auch ſind ſeine Sätze nie von der Art, daß ſie ſich nicht entweder aus der Conſequenz ſeines Princips oder aus den bekannten anderweitigen Quellen genügend ableiten ließen. Wenn er ſich aber auch vom Talmudismus und der wüſten Religionsphiloſophie der Rabbiner entfernte und die höhere Wahrheit der chriſtlichen Moral anerkannte, ſo wurde er doch niemals dem Gotte ſeine Väter ungetreu. Aber da dieſer Gott nicht mehr durch Zeichen und Wunder, durch heilige Geſandte und Propheten den Menſchen ſeine Leitung angedeihen ließ, ſeitdem er ſich in Jeſu Chriſto, dem größten Propheten, durch die reine Vernunft geoffenbart hatte [1]), ſo mußte es Spinoza nunmehr als die

---

ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum; inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est: *perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit*, quomodo mens sit dirigenda.

1) Siehe pag. 172 meines Buches: Des Cartes und Spinoza u. ſ. w.

Aufgabe eines lebendigen, den Willen Gottes verehrenden Menſchen erſcheinen, Gott in der Vernunft darzuſtellen und zu erreichen. Dieß iſt für ihn die Bedeutung der Philoſophie. Wenn es ihm alſo darauf ankam, jene große Miſſion des Judenthums, die Verbreitung der Lehre von Einem Gott und vom Gehorſam gegen ſeinen Willen durch rationelle Auffaſſung und Darſtellung eben dieſer Lehre zu fördern, ſo bedurfte er dazu vor allen Dingen die grade geltenden, wiſſenſchaftlichen Begriffe, aus denen er die Einkleidung ſeiner eignen Gedanken zu entnehmen hatte [1]).

Zu dieſem Ende ergab er ſich dem Studium der carteſiſchen Philoſophie, welche gleich ihm von der äußern Tradition abgefallen war, ſich durch Friſche und Lebendigkeit empfahl und vor allen Dingen keine ihm und der Sache fremde Vorausſetzungen mitzubringen ſchien, da ſie mit einer ausdrücklichen Abſtraction von allem Objectiven begann und nur das reine Selbſtbewußtſein zu Grunde legte. Doch nahm er von dieſer Philoſophie außer der rationaliſtiſchen Grundanſchauung eben nur ſoviel an, als er zur Darſtellung ſeiner Idee dringend zu bedürfen ſchien: ja, ſein Princip des ſtrengen Monotheismus oder vielmehr der überall durchzuführenden Alleinslehre ward ihm ſogar das Mittel ihrer Critik, wie ſie uns in den Cogitata Metaphysica vorliegt [2]).

Den Begriff der Subſtanz, bis auf Kant das Grundproblem der Speculation, faßte Des Cartes ganz dogmatiſch: „Subſtanz iſt, was zu ſeinem Beſtehen keines andern Dinges bedarf“ [3]). Da iſt das ſelbſtändige Beſtehen, eben die Subſtantialität, ſchon vorausgeſetzt. Daſſelbe tritt auch deutlich im ontologiſchen Argument hervor: weil wir die Idee eines

---

1) Es war ihm Grundſatz, ſich ſoviel als möglich der gewöhnlichen Rede und Denkweiſe anzubequemen. Tract. de Emend. Intell. p. 418.

2) Den Nachweis findet man in meinem oben angeführten Buche pag. 64—70.

3) Princip. Phil. I. §. 51.

allervollkommensten Wesens haben, muß es sein, da Sein eine Vollkommenheit ist. Obiger Definition gemäß gesteht Des Cartes zu, daß nur *eine* Substanz, nämlich Gott, gedacht werden könne, da dieser allein vollständig, selbständig sei; indessen wolle er sich erlauben, im weitern Sinne alles dasjenige Substanz zu nennen, was *nur* Gottes zu seinem Bestehen bedarf, — dasjenige, was er weiterhin als Dinge, seelische und materielle, bezeichnet. Spinoza geht nun wie gesagt im Allgemeinen auf den dogmatisch realistischen Standpunct Des Cartes' ein, ohne aber seine letztere Annahme gutzuheißen. Er hält sich vielmehr streng an den aufgestellten Begriff der Substanz. Nur das absolut-vollkommene Wesen ist selbständig, also ist es auch allein Substanz, und mehrere Substanzen kann es nicht geben. Denn wie wäre es denkbar, daß mehrere Wesen unabhängig von einander und zugleich selbständig miteinander bestehen könnten? Mehrzahl und wirkliche Selbständigkeit, wie letztere im Begriff der Substanz liegt, widersprechen sich. Also ist Substanz, als das selbständige, auch das einzige Wesen [1]). Finden sich ferner nun in unserm Bewußtsein noch andre Vorstellungen, als die Idee der Substanz, so werden wir, da nur die Eine Substanz das Wahrhaft-seiende ist, die diesen Vorstellungen entsprechenden Erscheinungen für Modi oder Erscheinungsweisen der Substanz ansehen müssen. Alle Selbständigkeit außer und neben dem göttlichen Wesen, der Substanz, ist eine bloß scheinbare, welche unserer unvollkommnen Vorstellungsweise entstammt: das Wesen aller sogenannten Dinge ist in Gott und Gott allein [2]).

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Lehre Pantheismus sei: ein Vorwurf, wie er freilich jeder Immanenzlehre gemacht zu werden pflegt. Allerdings setzt Spinoza die Welt, d. h. die Summe der endlichen Dinge, bei ihm der Modi, mit

1) Eth. I. prop. 2. 5. 8.

2) Eth. I. prop. 14—16. 26. Vergl. Pag. 97—99 meines angef. Buches.

Gott identiſch, aber nicht ſo, daß er ſagte: Gott iſt die Welt oder der Welt — das wäre ein Herabziehen Gottes in die Endlichkeit, welche ſeinem Sinne ſchnurſtracks zuwider iſt [1]), ſondern er ſagt: die Welt iſt Gott oder Gottes, d. h. Gott geht nicht in die Welt, ſondern die Welt, der Inbegriff alles Endlichen, geht in Gott auf. Nicht Gottes Weſen beſteht darin, Welt zu ſein; ſondern umgekehrt das wahre Weſen der Welt beſteht darin, Gott oder göttlich zu ſein. Ebenſowenig alſo, als man den Satz A = B einfach umkehren und ſagen kann, alſo B = A, darf man Spinoza der abſoluten Gleichſtellung des Gottesbegriffs mit dem der Welt, an welcher die Endlichkeit klebt, um deswillen zeihen, daß er der Welt als ſolcher alle Subſtanz abſpricht und dieſe in Gott verlegt, das Subſtantielle der Welt Gott oder göttlich nennt. Mit ganz demſelben Rechte könnte man den Evangeliſten einer Herabſetzung des göttlichen Weſens beſchuldigen, welcher ſagt: der Logos iſt Gott. Er ſagt aber θεὸς nicht ὁ θεὸς; θεὸς iſt allgemeiner als λόγος und Prädicat davon, d. h. Gott geht nicht in den Logos, ſondern der Logos in Gott auf. So geht die Welt bei Spinoza in Gott, nicht Gott in die Welt über. Man hat richtiger dieſe Lehre als Akosmismus bezeichnet: Spinoza ſpricht der Welt als ſolcher ein ſelbſtändiges Weſen ab.

Zu jenem Vorwurf des Pantheismus bot aber Spinoza ſelbſt die Veranlaſſung, wenn er nun weiter erklärte, daß der göttlichen Subſtanz Denken und Ausdehnung als Attribute beigelegt werden müßten, wobei man freilich nicht vergeſſen darf, daß Denken und Ausdehnung bei der Subſtanz in ganz anderm und höhern Sinne genommen werden ſollen als gewöhn-

---

1) Eth. II. prop. 6. Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Alſo das Weſen des Göttlichen iſt nicht dinglich, ſondern das Weſen der Dinge göttlich — die Dinge als bloße Dinge ſind gar nicht ſubſtantiell, ſondern Erzeugniſſe unſerer Einbildung; essentia rerum ad Deum pertinet.

lich, und ferner ausdrücklich bemerkt wird, ſie ſeien nur zwei von den unendlich vielen Attributen Gottes [1]). Um aber zu verſtehen, wie Spinoza überhaupt dazu kam, dieſe Attributivbeſtimmung eintreten zu laſſen, muß wieder auf Des Cartes zurückgegangen werden.

Des Cartes ging in ſeinem Realismus nicht ſo weit, das Denken als eine Affection der Materie zu faſſen. War ihm die Ausdehnung das eigentliche Weſen der letzteren, ſo nahm er um des Denkens willen eine denkende Subſtanz, die Seele, an. Die Abſtraction des Selbſtbewußtſeins von allem Objectiven, mit der er begann, verbürgte ihm die Selbſtändigkeit des Denkens und damit der denkenden Subſtanz; die Selbſtändigkeit des Materiellen zu leugnen maßte er ſich nicht an. „Jeder Idee entſpricht ein Ding, und das iſt die Garantie der Wahrheit einer Idee, daß ihr ein Ding entſpricht.“ Er blieb alſo bei einer mechaniſchen, von keinem höhern Princip abgeleiteten, ſondern eben nur angenommenen Trennung von Idealem und Realem ſtehen — bei einem Dualismus, den ſich der gemeine Verſtand wohl gefallen läßt. Dieſe paralleliſirende Scheidung des Objectiven und Subjectiven, oder um eigentlich zu reden, der ausgedehnten und denkenden Subſtanz überkam Spinoza. Da er nur eine Subſtanz annahm, ſo war es natürlich, daß er ihr Ausdehnung und Denken als gemeinſchaftliche Attribute verlieh, weil es für ihn nichts bloß Denkendes, nichts bloß Ausgedehntes geben kann, ſondern Denken und Ausdehnung ſtets an dem Einen Seienden zuſammen ſind, zu deſſen Beſtimmung ſie uns dienen müſſen [2]).

---

1) Epist. 41. tom. I. p. 597. (edit. Paul.).

2) Schol. prop. 10. Eth. I: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur (wir ſtellen ſie uns zwar als real getrennte vor, was eben ein Irrthum der imaginatio iſt) hoc est unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere: id enim est de natura

Die Schwierigkeit des Monismus lag aber weiter darin, daß die einzelnen Dinge, welche Des Cartes für Substanzen, wenn auch zweiter Ordnung, erklärt hatte, von ihm zu Modis der Substanz gemacht, also ihrem Wesen nach umgedeutet worden waren; ein bedenkliches Auskunftsmittel, woran sich die critische Untersuchung der Hauptsätze Spinozas anknüpfen läßt.

Critik der Grundsätze Spinoza's.

Wenn Spinoza allem Endlichen als solchem jede Wirklichkeit in metaphysischem Sinne abspricht, so muß er doch in der Erkenntniß die Vorstellung des Endlichen gelten lassen und erklären, wie der Schein entsteht, nach dem wir endliche Dinge unsern Vorstellungen gemäß anzunehmen pflegen. Zu diesem Zweck unterscheidet er innerhalb des Denkens selbst eine wahre und angemessene (geistige, intuitive) von einer unangemessenen, sinnlichen, imaginativen Erkenntnißweise. Fragen wir also Spinoza, woher, wenn die absolute Substanz das Einzigseiende ist, kommt die Vorstellung des Endlichen? so antwortet er: sie ist das Resultat einer unangemessenen Imagination, welche ihr gegen die Idee der Substanz umzusetzen habt; also das Endliche ist nichts Anundfürsichseiendes, sondern nur Falsch-vorgestelltes. Fragen wir aber weiter, woher kommt denn diese falsche Vorstellung, die Imagination? Wie ist sie deinem Princip nach denkbar? so bekommen wir weiter keine Antwort.[1]) Spinoza bleibt hier bei der, von ihm angenommenen Thatsache ohne weitere Erklärung stehen und giebt uns nicht das Warum. Aber nicht nur in der Erkenntniß-

---

substantiae ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa, simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit etc.

1) Denn der Satz, quod sumus pars alicuius entis cogitantis (nämlich Gottes) cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt (de Emend. Int. p. 441) — ist keine Erklärung. Wie können Gottes Gedanken „ex parte tantum" unsere Seele ausmachen?

keine Erfahrung auf ſie führen könnte, wie z. B. die Sätze der Logik [1]); wir ſind ferner im Stande, andres minder Allgemeine aus ihnen abzuleiten, das ſich zwar auch ſinnlich erkennen läßt, aber beſſer durch den Verſtand genetiſch gefunden wird [2]). Die Sinnlichkeit trägt nur den Character einer untergeordneten Helferin und iſt als eine Gelegenheitsurſache der wahren, intellectuellen Erkenntniß zu betrachten [3]). Nächſt der Selbſtgewißheit des als denkend ſeienden Ichs iſt nun der Mittelpunct des auf intuitive Weiſe zu Erkennenden die Idee Gottes [4]). Dieſe zeichnet ſich dadurch aus, daß ſie die Gewißheit der Exiſtenz ihres Gegenſtandes unmittelbar mit ſich führt. Gott iſt, weil nicht zu ſein, mit der Idee des vollkommenſten Weſens, d. h. eben Gottes, ſtreiten würde [5]). Mit dieſer Einſicht glaubt Des Cartes einen ſichern Boden der Erkenntniß gewonnen zu haben, und in der That iſt der ontologiſche Beweis das maßgebende Moment einer noch heut zu Tage nicht zu Ende gebrachten wiſſenſchaftlichen Entwicklung geworden. Freilich hatte ihn ſchon Anſelm von Canterbury geltend gemacht, aber in ganz anderm Sinne. Seiner Philoſophie wie der des früheren Mittelalters überhaupt kam es immer nur darauf an, die als wahr vorausgeſetzte Kirchenlehre nun auch denkend zu begreifen, um damit alle geiſtigen Kräfte, nicht die des Glaubens allein, dem Dienſte der Kirche zu Füßen legen zu können: die moderne Wiſſenſchaft verſchmähte jene Richtſchnur eines vorſchlagenden religiöſen Glaubens und unternahm ihre Streifzüge ins Land der Wahrheit auf eigne Hand. Trägt daher Des Cartes einen großen Reſpect vor der Kirche zur Schau, ſpricht er die Unterſcheidung der Erkenntniß aus Gnade (gratiâ) und aus natürlicher Erleuchtung

1) Regulae ad direct. ingenii III. p. 6. VI. p. 14. 15.
2) Ebend. VIII. p. 21.
3) Ebend. VIII. p. 23.
4) Meditat. Principia phil. I. §. 13.
5) Ebend. §. 14,

mine naturali) dem Auguſtinus noch getreulich nach, ſo iſt
n grade das Characteriſtiſche bei ihm, daß er von erſterer
ſtrahiren, daß er ſich nur mit letzterer befaſſen will. Das
enken fühlt ſich ſtark genug und berufen, aus eigner Kraft
i Syſtem vernünftiger Erkenntniß zu Stande zu bringen.
eht aber der Gedanke erſt ſo weit, abgeſehen von der Offen-
rung, für ſich ein Syſtem ausbauen zu wollen, ſo wird er
ch bald die Offenbarung für überflüſſig halten; er wird
ſelbe entweder ganz verwerfen oder nur als eine zeitweiſe
tende, einſtweilige Veranſtaltung anſehen, der das freie Be-
ßtſein entwachſe. So führt uns Des Cartes an einen gro-
i Wendepunct, denn hier iſt der Urſprung jener Fragen,
i welche ſich der innerſte Geiſteskampf auch des gegenwär-
en Zeitalters dreht: Kann der Menſch durch die ſelbſtän-
ge Kraft ſeiner natürlichen Gaben, wie die andern Geſchöpfe,
ne Beſtimmung erfüllen, oder bedarf er dazu einer beſon-
n durch die Menſchwerdung Gottes veranſtalteten Offen-
rung, der er durch Gottes Gnade im Glauben theilhaftig
rd? Iſt eine ſolche Offenbarung überhaupt denkbar und
nn denkbar, wie muß ſie gedacht werden?

In der That hat Des Cartes durch ſein Abſtrahiren
n Chriſtenthum, wenn auch nur zunächſt durch einſtweili-
) Abſtrahiren im Denken, den Rationalismus als möglich
eigt; man kann ſogar ſagen, daß er die Haupt- und Grund-
ge deſſelben bereits ausſpreche, wenn gleich er keineswegs
: ſich daraus ergebenden Conſequenzen zieht. Die Vorſtel-
ng des intuitiven oder rein vernünftigen Denkens, die gar
ld Wurzel faßte, ſteht überall bei ihm an der Spitze. Das
hſte Gut, ſo lehrt er, iſt die Erkenntniß der Wahrheit durch
e erſten Gründe d. h. die Weisheit, zu der uns die Phi-
ophie leitet. Die vollſtändige und angemeſſene Erkenntniß
aber weder die des Glaubens noch der Erfahrung über-
ipt, ſondern der Vernunft ſchlechthin. Die ſich ſelbſt be-
ende Vernunft iſt im Stande, über Alles ſichere und wahre
theile zu fällen; ſie erkennt Gott durch ſich und kommt durch

ſich zur geiſtigen Liebe Gottes; ja, Des Cartes erhebt ſich zu der Behauptung, daß alle verſchiedenen Wiſſenſchaften im Grunde genommen nur die eine, untheilbare Vernunft ſelbſt ſeien, welche immer dieſelbe bleibt, wenn ſie auch verſchiedenen Gegenſtänden ſich zuwendet — alſo als das Princip und die wahre Subſtanz aller Erkenntniß betrachtet werden müſſe.

2. Spinoza.

Dieſen Standpunct, auf welchen Des Cartes nur hingewieſen hatte, nämlich die abſolute Selbſtändigkeit und Selbſtgenügſamkeit der Vernunft zu behaupten — nahm nun Spinoza kühnen Sinnes ein. Die Vernunft, lehrt er, beſitzt an und für ſich ſelbſt die Mittel zur Wahrheit und hat daher an dem ihr eigenthümlichen und urſprünglichen Inhalt, welchen ſie durch eigne Kraft mit Beihülfe der Sinnlichkeit (der Einbildungskraft) entwickelt, völlige Genüge. Was aber die Religion anbetrifft, ſo kann dieſelbe, inſofern ſie wahr iſt, eben nur rationell ſein, d. h. zu jenem Inhalte der Vernunft ſtimmen, ſich identiſch verhalten. Als ſolche iſt ſie für den großen Haufen Gegenſtand des Glaubens, da die Geiſteskräfte der meiſten Menſchen nicht gebildet genug ſind, ſie wiſſend zu faſſen, und ihnen alſo als Gehorſam gegen den Willen Gottes auferlegt werden muß, was die freie Vernunft ſie auch lehren würde. Aber auf letztere kommt es doch an, und der Philoſoph, welcher der Wiſſende iſt, hat daher die poſitive Religion, ſoweit dieſelbe vernünftig iſt, als Eigenthum ſeiner Vernunft zu beanſpruchen und gleichſam in ſie aufzunehmen, wobei er zu ihrem Verſtändniß keiner andern Gnade bedarf, als des geſunden Menſchenverſtandes. Denn die vollkommenſte Offenbarung Gottes geſchieht in der Vernunft und durch dieſelbe. Spinoza behauptet wirklich, den Inhalt der Religion in ſeine Philoſophie aufgenommen zu haben; er hat dabei aber begreiflicherweiſe mit ihm die größten Veränderungen vorgenommen, indem er alles, was ihm nicht paßt, als irrationellen und menſchlichen Zuſatz verwirft. So ſpricht er von der höhern

Wahrheit des Chriſtenthums, weil Gott ſich in Jeſu Chriſto, dem höchſten Propheten, durch die Vernunft, nicht durch äußere Zeichen und Wunder, offenbart habe: er nimmt das Chriſtenthum nur als Lehre und Moral an und indem er vom ſtrengen jüdiſchen Monotheismus aus die Menſchwerdung Gottes in Abrede ſtellt, alſo die Chriſtologie und alle ſich daran ſchließenden Dogmen, die den Kern des orthodoxen Chriſtenthums bilden, verwirft, reducirt er den Inhalt des letztern außer der Lehre von dem Einen Gott auf das Gebot der thätigen Bruderliebe, welches die unbefangene Vernunft auch aus ſich durch freie Anerkennung als das Beſte finde [1]). So übt bei Spinoza die Vernunft eine eigenmächtige Critik über Inhalt und Bedeutung der kirchlichen Dogmen. Es gilt nun die Beantwortung der Frage, woher ſie das Recht dazu nehme oder welches, mit andern Worten, das durch ſich ſelbſt gewiſſe Syſtem vernünftiger Erkenntniß ſei, worauf ſie die Anſprüche ihrer höheren Stellung gründet.

Die von Des Cartes nachgewieſene Gewißheit des denkenden Selbſtbewußtſeins ſtellt zweierlei feſt: 1. den formellen Satz, daß was wir auf ordentliche und angemeſſene, d. h. intuitive Weiſe erkennen, wahr ſei; 2. daß wir die Idee eines vollkommenſten Weſens in uns haben. Zwiſchen beiden Sätzen iſt ein innrer Zuſammenhang, denn man braucht nur dem Gedanken einer methodiſchen intuitiven Erkenntniß nachzugehen, um bei jener Idee eines vollkommenſten Weſens als Grund alles wahren Wiſſens anlangen zu müſſen [2]), ſo daß dieſelbe

1) Spinoza befindet ſich demnach durchaus auf dem deiſtiſchen Standpunct, dem es ja eigenthümlich iſt, die Lehren der Sittlichkeit und der Gotteserkenntniß als durch die Natur den Menſchen gegeben und zugänglich zu betrachten. — Die Belegſtellen findet man in meinem Buch, „Des Cartes und Spinoza“. Bonn, A. Marcus 1850. p. 171—178.

2) Tract. de Emend. Int. p. 424. p. 426. Unde colligitur, Methodum nihil aliud esse nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae, et quia non datur idea ideae nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur nisi prius detur idea. Unde illa bona erit Methodus, quae

alſo in jeder Beziehung als der eigentliche Inhalt unſeres Denkens zu betrachten ſein wird.

Dieſen Satz zu begründen und allſeitig durchzuführen, iſt die Aufgabe des Spinozismus, welche von Spinoza ſelbſt im Allgemeinen folgendermaßen behandelt worden iſt.

Daß Spinoza die ſogenannte jüdiſche Philoſophie gekannt habe, deren älteſte Spuren auf perſiſche Lehren zurückweiſen und die ſeit der Zeit des römiſchen Kaiſerthums an der Hand der griechiſchen Weisheit, ſodann während des Mittelalters im Gefolge der arabiſchen Scholaſtik vorkommt, iſt zwar unleugbar; aber ein großes Gewicht darauf zu legen, als ob er daraus für ſein Syſtem viel gewonnen habe, iſt wenigſtens nach dem jetzigen Stande unſerer Kenntniß jener Philoſopheme durchaus unzuläſſig. Spinoza deutet kaum jemals an, daß er Vorbilder ſolcher Art, die ihm wohl bekannt waren, benutzt habe, auch ſind ſeine Sätze nie von der Art, daß ſie ſich nicht entweder aus der Conſequenz ſeines Princips oder aus den bekannten anderweitigen Quellen genügend ableiten ließen. Wenn er ſich aber auch vom Talmudismus und der wüſten Religionsphiloſophie der Rabbiner entfernte und die höhere Wahrheit der chriſtlichen Moral anerkannte, ſo wurde er doch niemals dem Gotte ſeine Väter ungetreu. Aber da dieſer Gott nicht mehr durch Zeichen und Wunder, durch heilige Geſandte und Propheten den Menſchen ſeine Leitung angedeihen ließ, ſeitdem er ſich in Jeſu Chriſto, dem größten Propheten, durch die reine Vernunft geoffenbart hatte [1]), ſo mußte es Spinoza nunmehr als die

---

ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam. Porro quum ratio, quae est inter duas ideas, sit eadem cum ratione, quae est inter essentias formales idearum illarum; inde sequitur, quod cognitio reflexiva, quae est ideae Entis perfectissimi, praestantior erit cognitione reflexiva ceterarum idearum; hoc est: *perfectissima ea erit Methodus, quae ad datae ideae Entis perfectissimi normam ostendit*, quomodo mens sit dirigenda.

1) Siehe pag. 172 meines Buches: Des Cartes und Spinoza u. ſ. w.

Aufgabe eines lebendigen, den Willen Gottes verehrenden Menſchen erſcheinen, Gott in der Vernunft darzuſtellen und zu erreichen. Dieß iſt für ihn die Bedeutung der Philoſophie. Wenn es ihm alſo darauf ankam, jene große Miſſion des Judenthums, die Verbreitung der Lehre von Einem Gott und vom Gehorſam gegen ſeinen Willen durch rationelle Auffaſſung und Darſtellung eben dieſer Lehre zu fördern, ſo bedurfte er dazu vor allen Dingen die grade geltenden, wiſſenſchaftlichen Begriffe, aus denen er die Einkleidung ſeiner eignen Gedanken zu entnehmen hatte [1]).

Zu dieſem Ende ergab er ſich dem Studium der carteſiſchen Philoſophie, welche gleich ihm von der äußern Tradition abgefallen war, ſich durch Friſche und Lebendigkeit empfahl und vor allen Dingen keine ihm und der Sache fremde Vorausſetzungen mitzubringen ſchien, da ſie mit einer ausdrücklichen Abſtraction von allem Objectiven begann und nur das reine Selbſtbewußtſein zu Grunde legte. Doch nahm er von dieſer Philoſophie außer der rationaliſtiſchen Grundanſchauung eben nur ſoviel an, als er zur Darſtellung ſeiner Idee dringend zu bedürfen ſchien: ja, ſein Princip des ſtrengen Monotheismus oder vielmehr der überall durchzuführenden Alleinslehre ward ihm ſogar das Mittel ihrer Critik, wie ſie uns in den Cogitata Metaphysica vorliegt [2]).

Den Begriff der Subſtanz, bis auf Kant das Grundproblem der Speculation, faßte Des Cartes ganz dogmatiſch: „Subſtanz iſt, was zu ſeinem Beſtehen keines andern Dinges bedarf“ [3]). Da iſt das ſelbſtändige Beſtehen, eben die Subſtantialität, ſchon vorausgeſetzt. Daſſelbe tritt auch deutlich im ontologiſchen Argument hervor: weil wir die Idee eines

---

1) Es war ihm Grundſatz, ſich ſoviel als möglich der gewöhnlichen Rede und Denkweiſe anzubequemen. Tract. de Emend. Intell. p. 418.

2) Den Nachweis findet man in meinem oben angeführten Buche pag. 64—70.

3) Princip. Phil. I. §. 51.

allervollkommensten Wesens haben, muß es sein, da Sein eine Vollkommenheit ist. Obiger Definition gemäß gesteht Des Cartes zu, daß nur eine Substanz, nämlich Gott, gedacht werden könne, da dieser allein vollständig, selbständig sei; indessen wolle er sich erlauben, im weitern Sinne alles dasjenige Substanz zu nennen, was nur Gottes zu seinem Bestehen bedarf, — dasjenige, was er weiterhin als Dinge, seelische und materielle, bezeichnet. Spinoza geht nun wie gesagt im Allgemeinen auf den dogmatisch realistischen Standpunct Des Cartes' ein, ohne aber seine letztere Annahme gutzuheißen. Er hält sich vielmehr streng an den aufgestellten Begriff der Substanz. Nur das absolut-vollkommene Wesen ist selbständig, also ist es auch allein Substanz, und mehrere Substanzen kann es nicht geben. Denn wie wäre es denkbar, daß mehrere Wesen unabhängig von einander und zugleich selbständig miteinander bestehen könnten? Mehrzahl und wirkliche Selbständigkeit, wie letztere im Begriff der Substanz liegt, widersprechen sich. Also ist Substanz, als das selbständige, auch das einzige Wesen [1]). Finden sich ferner nun in unserm Bewußtsein noch andre Vorstellungen, als die Idee der Substanz, so werden wir, da nur die Eine Substanz das Wahrhaft-seiende ist, die diesen Vorstellungen entsprechenden Erscheinungen für Modi oder Erscheinungsweisen der Substanz ansehen müssen. Alle Selbständigkeit außer und neben dem göttlichen Wesen, der Substanz, ist eine bloß scheinbare, welche unserer unvollkommnen Vorstellungsweise entstammt: das Wesen aller sogenannten Dinge ist in Gott und Gott allein [2]).

Hier drängt sich die Frage auf, ob diese Lehre Pantheismus sei: ein Vorwurf, wie er freilich jeder Immanenzlehre gemacht zu werden pflegt. Allerdings setzt Spinoza die Welt, d. h. die Summe der endlichen Dinge, bei ihm der Modi, mit

1) Eth. I. prop. 2. 5. 8.

2) Eth. I. prop. 14—16. 26. Vergl. Pag. 97—99 meines angef. Buches.

Gott identiſch, aber nicht ſo, daß er ſagte: Gott iſt die Welt oder der Welt — das wäre ein Herabziehen Gottes in die Endlichkeit, welche ſeinem Sinne ſchnurſtracks zuwider iſt [1]), ſondern er ſagt: die Welt iſt Gott oder Gottes, d. h. Gott geht nicht in die Welt, ſondern die Welt, der Inbegriff alles Endlichen, geht in Gott auf. Nicht Gottes Weſen beſteht darin, Welt zu ſein; ſondern umgekehrt das wahre Weſen der Welt beſteht darin, Gott oder göttlich zu ſein. Ebenſowenig alſo, als man den Satz A = B einfach umkehren und ſagen kann, alſo B = A, darf man Spinoza der abſoluten Gleichſtellung des Gottesbegriffs mit dem der Welt, an welcher die Endlichkeit klebt, um deswillen zeihen, daß er der Welt als ſolcher alle Subſtanz abſpricht und dieſe in Gott verlegt, das Subſtantielle der Welt Gott oder göttlich nennt. Mit ganz demſelben Rechte könnte man den Evangeliſten einer Herabſetzung des göttlichen Weſens beſchuldigen, welcher ſagt: der Logos iſt Gott. Er ſagt aber θεὸς nicht ὁ θεὸς; θεὸς iſt allgemeiner als λόγος und Prädicat davon, d. h. Gott geht nicht in den Logos, ſondern der Logos in Gott auf. So geht die Welt bei Spinoza in Gott, nicht Gott in die Welt über. Man hat richtiger dieſe Lehre als Akosmismus bezeichnet: Spinoza ſpricht der Welt als ſolcher ein ſelbſtändiges Weſen ab.

Zu jenem Vorwurf des Pantheismus bot aber Spinoza ſelbſt die Veranlaſſung, wenn er nun weiter erklärte, daß der göttlichen Subſtanz Denken und Ausdehnung als Attribute beigelegt werden müßten, wobei man freilich nicht vergeſſen darf, daß Denken und Ausdehnung bei der Subſtanz in ganz anderm und höhern Sinne genommen werden ſollen als gewöhn-

---

1) Eth. II. prop. 6. Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Alſo das Weſen des Göttlichen iſt nicht dinglich, ſondern das Weſen der Dinge göttlich — die Dinge als bloße Dinge ſind gar nicht ſubſtantiell, ſondern Erzeugniſſe unſerer Einbildung; essentia rerum ad Deum pertinet.

lich, und ferner ausdrücklich bemerkt wird, ſie ſeien nur zwei von den unendlich vielen Attributen Gottes [1]). Um aber zu verſtehen, wie Spinoza überhaupt dazu kam, dieſe Attributivbeſtimmung eintreten zu laſſen, muß wieder auf Des Cartes zurückgegangen werden.

Des Cartes ging in ſeinem Realismus nicht ſo weit, das Denken als eine Affection der Materie zu faſſen. War ihm die Ausdehnung das eigentliche Weſen der letzteren, ſo nahm er um des Denkens willen eine denkende Subſtanz, die Seele, an. Die Abſtraction des Selbſtbewußtſeins von allem Objectiven, mit der er begann, verbürgte ihm die Selbſtändigkeit des Denkens und damit der denkenden Subſtanz; die Selbſtändigkeit des Materiellen zu leugnen maßte er ſich nicht an. „Jeder Idee entſpricht ein Ding, und das iſt die Garantie der Wahrheit einer Idee, daß ihr ein Ding entſpricht.“ Er blieb alſo bei einer mechaniſchen, von keinem höhern Princip abgeleiteten, ſondern eben nur angenommenen Trennung von Idealem und Realem ſtehen — bei einem Dualismus, den ſich der gemeine Verſtand wohl gefallen läßt. Dieſe paralleliſirende Scheidung des Objectiven und Subjectiven, oder um eigentlich zu reden, der ausgedehnten und denkenden Subſtanz überkam Spinoza. Da er nur *eine* Subſtanz annahm, ſo war es natürlich, daß er ihr Ausdehnung und Denken als gemeinſchaftliche Attribute verlieh, weil es für ihn nichts bloß Denkendes, nichts bloß Ausgedehntes geben kann, ſondern Denken und Ausdehnung ſtets an dem Einen Seienden zuſammen ſind, zu deſſen Beſtimmung ſie uns dienen müſſen [2]).

---

1) Epist. 41. tom. I. p. 597. (edit. Paul.).

2) Schol. prop. 10. Eth. I: Ex his apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur (wir ſtellen ſie uns zwar als real getrennte vor, was eben ein Irrthum der imaginatio iſt) hoc est unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere: id enim est de natura

Die Schwierigkeit des Monismus lag aber weiter darin, daß die einzelnen Dinge, welche Des Cartes für Substanzen, wenn auch zweiter Ordnung, erklärt hatte, von ihm zu Modis der Substanz gemacht, also ihrem Wesen nach umgedeutet worden waren; ein bedenkliches Auskunftsmittel, woran sich die critische Untersuchung der Hauptsätze Spinozas anknüpfen läßt.

Critik der Grundsätze Spinoza's.

Wenn Spinoza allem Endlichen als solchem jede Wirklichkeit in metaphysischem Sinne abspricht, so muß er doch in der Erkenntniß die Vorstellung des Endlichen gelten lassen und erklären, wie der Schein entsteht, nach dem wir endliche Dinge unsern Vorstellungen gemäß anzunehmen pflegen. Zu diesem Zweck unterscheidet er innerhalb des Denkens selbst eine wahre und angemessene (geistige, intuitive) von einer unangemessenen, sinnlichen, imaginativen Erkenntnißweise. Fragen wir also Spinoza, woher, wenn die absolute Substanz das Einzigseiende ist, kommt die Vorstellung des Endlichen? so antwortet er: sie ist das Resultat einer unangemessenen Imagination, welche ihr gegen die Idee der Substanz umzusetzen habt; also das Endliche ist nichts Anundfürsichseiendes, sondern nur Falsch-vorgestelltes. Fragen wir aber weiter, woher kommt denn diese falsche Vorstellung, die Imagination? Wie ist sie deinem Princip nach denkbar? so bekommen wir weiter keine Antwort.[1]) Spinoza bleibt hier bei der, von ihm angenommenen Thatsache ohne weitere Erklärung stehen und giebt uns nicht das Warum. Aber nicht nur in der Erkenntniß-

---

substantiae ut unumquodque eius attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet attributa, simul in ipsa semper fuerunt nec unum ab alio produci potuit etc.

1) Denn der Satz, quod sumus pars alicuius entis cogitantis (nämlich Gottes) cuius quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt (de Emend. Int. p. 441) — ist keine Erklärung. Wie können Gottes Gedanken „ex parte tantum" unsere Seele ausmachen?

theorie verliert er an diesem Puncte den Causalnexus, die für ihn einzig rationelle Betrachtungsweise; auch metaphysisch genommen geht es mit diesem Problem nicht besser. Die Behauptung, daß die einzelnen Dinge nichts als Modi, d. h. Erscheinungsformen des Absoluten seien, kann er nicht anders, als durch die ganz allgemeine Erklärung begründen, daß die Substanz, als das unendliche göttliche Wesen, Unendliches auf unendliche Weise hervorbringen müsse. Nun hat er aber ausdrücklich gesagt, daß jede Determination Negation sei. Eine Hervorbringung ist jedoch ohne Determination nicht denkbar, und daher entweder der Gottheit Selbstnegation zuzuschreiben, — und diesem Gedanken steht Spinoza ganz fern — oder aber es ist völlig unverständlich, was „Modus" Gottes bedeuten solle.

Noch klarer wird die Unzulänglichkeit dieser Begriffe, wenn man erwägt, wie Spinoza die Causalitätskategorie handhabt. Hatte Des Cartes mit Bacon erklärt, daß die Finalbetrachtung in der Naturwissenschaft nichts helfen könne, (wobei beide an die theologisirende Erklärung der Naturphänomene denken, wonach z. B. das Erscheinen von Cometen, Krieg, Hungersnoth und Pest; Sonnenfinsternisse und schwere Gewitter den Zorn Gottes anzeigen), hatte Des Cartes darauf gedrungen, zu jeder Erscheinung immer den bestimmten Grund, die ratio sufficiens, zu suchen, so übertrug Spinoza auch diese Anschauung der verstandesmäßigen Naturbetrachtung auf seine Philosophie. Die Welt erscheint ihm demgemäß als eine ins Unendliche fort- und zurücklaufende Kette von Ursachen und Wirkungen; Gott selbst aber, von dem erst alle Ursachen fließen und der keine Wirkung ist, als das Selbstbewirkte und Ursprüngliche (causa sui). Er behauptet, daß wenn wir uns des Causalnexus der Dinge bemächtigt haben würden, welches er die rationelle Auffassung nennt, wir bei der reinen Idee Gottes angekommen sein würden; also lehrt er den strengsten Determinismus, der sich auch auf das Praktische erstreckt. Wir bilden uns wohl ein, frei zu sein; aber dieß ist nur,

weil wir uns unserer Handlungen zwar bewußt sind, jedoch nicht der Ursachen derselben. Fassen wir diese auf, so fällt der Schein der Freiheit hinweg, den nur der Mangel der Causalbetrachtung erzeugt hat. Und theoretisch: Wenn wir dasjenige an den Dingen aufsuchen, was das Allgemeine an ihnen ist und wodurch sie mit einander in Beziehung und Gemeinschaft stehen, so erkennen wir wahrhaft; das Besondere ist das Irrationale. Was heißt nun aber, fragen wir hier, der Satz: Gott ist die immanente Ursache der Dinge? Ich will damit ausdrücken, antwortet Spinoza, daß außer Gott nichts gedacht, eine Transcendenz Gottes und Geschiedenheit der Welt von ihm nicht behauptet werden darf. Aber, fahren wir fort, wie unterscheidest du die immanente Ursache eines Dinges von dem Dinge selbst? Ist das Ding ein Anderes gegen seine Ursache, so ists eben aus derselben hervorgetreten; ist die Ursache ihm immanent, so ist sie auch mit dem Dinge identisch. Zu letzterem allein kann und muß sich Spinoza bekennen. Also ist die Causalitätskategorie in Bezug auf das Verhältniß Gottes zur Welt überflüssig und unzulässig: was er die rationelle Betrachtung nennt, wird so unverständlich, als was er die imaginative heißt.

Man braucht nur noch einen Schritt weiter zu gehen, um die innern Widersprüche des Systems mit sich selbst ganz aufzudecken. In dem Satze: „aus der Substanz muß Unendliches auf unendliche Weise folgen" haben wir den Begriff einer Hervorbringung oder Folge aus Gott abweisen müssen, aber nicht minder unhaltbar ist, daß die Substanz „Unendliches auf unendliche Weise" hervorgebracht haben solle. Die Meinung Spinoza's ist keineswegs, daß Gott ein ihm absolut Gleiches hervorgebracht habe, weil dadurch zwei Substanzen entstehen würden, was er als widersinnig verwirft; Unendliches kann daher nur Unendlich-vieles bedeuten, daher der Zusatz: auf unendliche Weise. Um das absolute Wesen der Substanz auch bei ihrem Produciren möglichst zu retten, setzt Spinoza den Begriff des Unendlichen Einen und Abso-

luten in den des Unendlich-mannigfaltigen, Unendlich-vielen um, da das Wort „unendlich" allerdings beide Bedeutungen hat, zwischen denen aber doch der größte Unterschied ist. Halten wir den reinen Begriff der Substanz in ihrer wahren Unendlichkeit fest, so hat die Unendlichkeit in der Modification — eine Art schlechter Unendlichkeit — durchaus keinen Sinn. Und was die Attribute betrifft, so erklärt zwar Spinoza ausdrücklich, daß jedes derselben Gottes Wesen auf eine bestimmte, jedoch unendliche Weise ausdrücke, aber ist nicht zwischen dem Bestimmtsein und dem Unendlichsein der größte Widerspruch? Wie kann das absolute Wesen auf bestimmte d. h. auf negative Weise ausgedrückt werden, die doch wieder keine bloß negative Weise ist? Wenn Gottes Denken und Ausdehnung ganz und gar etwas anderes sein sollen, als was wir sonst unter Ausdehnung und Denken verstehen, so verlieren diese Worte auch für uns allen Sinn, den wir sonst damit verbinden, und bedeuten gar nichts mehr. Mit einem Worte: die Attributbestimmung ist aus dem Princip ebensowenig begreiflich, als die Modification, ja sogar noch weniger, weil wir bei letzterer immer noch auf die Imagination als — freilich unersprießliches — Erklärungsmittel gewiesen werden, während Attribute, die das Wesen des Substantiellen bilden sollen, das an sich unendlich, d. h. absolut oder bestimmungslos ist, völlig unverständlich bleiben müssen.

Wenn man so, festhaltend an dem Begriff der unendlichen Substanz als Mittel der Critik, die Veranstaltungen zurückweisen muß, welche Spinoza macht, um damit das Grundproblem seiner Philosophie, die Reduction der Endlichkeit auf Gott, lösen zu können (wobei wir gewissermaßen nur dasjenige fortsetzen, was Spinoza gegen Des Cartes that, dessen geschaffne Substanzen er akosmistisch in Modi umsetzte) — wenn wir vom Princip aus von der Nothwendigkeit des reinen Akosmismus — der Akosmismus Spinoza's ist ein unreiner, unvollständiger — uns überführten, so kehren wir nun wie im Kreislauf zur Betrachtung dieses Princips

ſelbſt zurück, in welchem die Quelle der erwogenen Widerſprüche zu ſuchen ſein wird. Woher kam es denn, daß Spinoza von Attributen und Modi Gottes ſprechen, ihn zur Urſache, wenn auch nur zur immanenten Urſache machen oder vielmehr nicht machen konnte? Daher, daß er ihn zur Subſtanz erklärte. Man wird vielleicht einwenden, er ſei nicht bei dieſer Definition ſtehen geblieben, er habe Gott, da er ihm einen unendlichen Verſtand und intellectuelle Liebe beilegt, zum Geiſte erhoben, aber ſo wenig dieß geleugnet werden kann und obſchon Spinoza's erſte Schrift, der bekannte tractatus theologico-politicus, ſogar ganz auf dieſer Grundlage ruht, ſo wird man doch nicht umhin können, zuzugeben, daß dieß den Grundcharacter ſeiner Metaphyſik nichts angeht, daß Gottes Weſen geiſtig zu faſſen, eine von ihm erſt nach der Hand geſetzte Beſtimmung iſt, und der eigentliche Geſichtspunct immer bleibt: Gott iſt das Seiende. Vollends der Gedanke einer ſelbſtändigen Perſönlichkeit Gottes iſt dem Spinoza vollkommen fremd; wie ausdrücklich und ſtrenge weiſt der Anhang des erſten Theils der Ethik jede Analogie der menſchlichen Natur mit Gott zurück! Alſo Gott iſt ihm Subſtanz, ein Ding oder vielmehr das Ding. Grade nun in dieſem Satze iſt der Grundfehler des ganzen Syſtems zu ſuchen. Spinoza hat ausdrücklich erklärt, daß jede Determination Negirung ſei; er darf daher conſequenterweiſe dem Abſoluten eine Beſtimmung, auch die allerabſtracteſte, das Sein, nicht beilegen, weil er ihm ſonſt den Character der reinen Unendlichkeit raubt. So wie er Gott definirt hat, fällt er unausbleiblich in Folge dieſes πρῶτον ψεῦδος den ungeheuerſten Widerſprüchen anheim, die je weiter vom Princip deſto klaffender werden und in der Ethik am entſchiedenſten und handgreiflichſten zu Tage kommen.

In der Ethik nimmt Spinoza einen dem Stoicismus ganz analogen Standpunct ein. Hat er ſich, wie die Stoiker, für den Fatalismus erklärt, ſo rettet er ſich doch, wie ſie, die höhere Anſchauung durch die Annahme einer Vorſehung,

die er als die intellectuelle Liebe Gottes bezeichnet; er setzt, wie sie, die aller Selbstheit entkleidete Vernunft als sittliches Princip, in der Tugend und Stärke zu allem Guten liege. Daher ist diese Ethik, wie die der Stoiker, in ihrem negativen Theile vortrefflich. Die Nichtigkeit im Spiel und Treiben irdischer Affecte und Leidenschaften, und wiederum der sichere Frieden, das stille Glück des selbstbewußten und selbstgenügsamen Innern werden mit der größten Klarheit und Schärfe dargethan: aber da aus der Consequenz des Fatalismus alle Freiheit der Willkür geleugnet werden muß, so fehlt jede positive Begründung des eigentlich sittlichen Elements. Spinoza bemerkt gar nicht den ungeheuren Widerspruch zwischen seinem fatalistischen Grundprinzip und dem Begriff sittlichen Handelns überhaupt: gezwungen, das durch das Pflichtgefühl dem Menschen auferlegte Sollen für identisch zu erklären mit seinem natürlichen Können, bleibt er bei einem bloßen Mechanismus des Thuns stehen, welcher noch dazu völlig unbegreiflich ist, weil man gar nicht versteht, wie die Affecte, welche er für das Moment der Ohnmacht und des Leidens erklärt, gegen die Vernunft, das allein Kräftige, irgend welchen Widerstand im Kampfe zu leisten vermögen. Man muß von dieser Ethik dasselbe sagen, was von der stoischen gilt: sie sei hervorgegangen aus dem tiefen sittlichen Streben ihres Urhebers gegen die Consequenz seines Systems, welches eigentlich jede Ethik unmöglich macht; sie lege Zeugniß ab zugleich von der Unverwüstlichkeit des sittlichen Bewußtseins auch im Fatalisten, wie von der Unzulänglichkeit des von Spinoza aufgestellten allgemeinen Princips.

Wie wird sich dasselbe nun auf den einfachsten Ausdruck bringen lassen? Vorher wurde gesagt, der Grundfehler bestehe darin, daß Gott definirt werde und von dieser Definition aus alles abgeleitet werden solle. Spinoza glaubt dieß thun zu müssen, weil er nach Des Cartes' Vorgange der Ueberzeugung ist, Gott nicht bloß erkennen, nicht bloß denken, sondern begreifen zu können: die Idee Gottes ist der reine

Gegenstand der sie auf angemessene Weise fassenden Vernunft und bildet daher nicht das Problem, sondern das bestimmende Princip dieser Philosophie. Grade darin hat man den eigentlichen Geist des Spinozismus zu erblicken. Nicht darin, daß Gott sich modificirt, daß er Attribute hat, sondern daß er überhaupt primo loco definirt, und, woraus jenes alles fließt, zum Constitutivprincip einer synthetisch-fortschreitenden Wissenschaft gemacht wird, welche nicht etwa, wie bei den Scholastikern, die Reproduction eines geoffenbarten Glaubens, sondern das Resultat des selbständigen, wenn gleich nothwendigen Denkens sein soll.

II. Vernichtung des theoretisch-dogmatischen Rationalismus durch D. Hume.

Nachdem es einige Zeit gedauert hatte, ehe man von dem Schrecken über den „Pantheismus" oder „Atheismus" Spinoza's zu sich kam und das Unwesentliche seines Systems von der Grundanschauung zu sondern vermochte, fand die letztere in immer steigendem Maße Anklang und Verbreitung. Der Gedanke einer reinen, durch keine fremde Voraussetzung getrübten Vernunftwissenschaft wird immer das anziehendste Ideal menschlicher Geistesthätigkeit bleiben: Spinoza schien zu dessen Erreichung den graden Weg zu zeigen, welchen Des Cartes nach dem ersten heldenmüthigen Schritte wieder verlassen hatte. Mochte man auch Anstoß nehmen an so manchen Annahmen des Philosophen im Einzelnen, der Consequenzen wegen, die sich daraus ergaben; im Ganzen übte er doch einen so mächtigen Einfluß, daß die Geschichte der Philosophie eine Reihe von Versuchen aufzuweisen hat, seinen Grundgedanken nach verbessertem oder doch verändertem Plane immer wieder von neuem durchzuführen.

Die wesentliche Umgestaltung aber, welche der Rationalismus in der folgenden Periode zeigt, wird dem Angriff D. Hume's verdankt, welcher das ganze „Gebäude des Dogmatismus" umwarf und zu gänzlich verändertem Wiederaufbau des rationalistischen Systems Veranlassung gab.

Spinoza hatte wie die gesammte Verstandesmetaphysik seit Aristoteles folgendermaßen argumentirt: die Wissenschaft hat das Nothwendige in der Verknüpfung und Aufeinanderfolge der Dinge nachzuweisen, denn die Nothwendigkeit ist die Form des Vernünftigen. Was nicht nach der Nothwendigkeit erkannt ist, ist gar nicht erkannt. Also mittelst des Causalnexus das Thatsächliche ins Nothwendige zu verwandeln, ist die Aufgabe der Wissenschaft.

Dagegen läßt sich Hume folgendermaßen vernehmen: Es ist gar nicht wahr, daß mittelst des Causalnexus das Wirkliche oder Thatsächliche zum Nothwendigen gemacht werden könne. Dieß sieht man ein, wenn man nur recht ins Auge faßt, was eigentlich der Causalnexus seinem Wesen nach ist. Dann erkennt man, wie unfähig unser Verstand sei, eine Wissenschaft der Metaphysik zu Stande zu bringen.

Alle Gegenstände des Denkens und der Untersuchung, sagt Hume[1]), lassen sich in zwei Klassen theilen, nämlich: in Verhältnißbegriffe (Relations of Ideas) und Thatsachen (Matters of Fact). Zur ersten Klasse gehören Geometrie, Algebra und Arithmetik, und überhaupt alle Urtheile, die auf intuitive oder demonstrative Weise feststehen. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei den Quadraten der beiden Katheten, ist ein Satz, welcher ein Verhältniß der Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf die Hälfte von dreißig ist, drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze dieser Art lassen sich durch die bloße Thätigkeit des Denkens entdecken, und sind gänzlich unabhängig von dem, was in der Welt wirklich ist. Gäbe es auch nie einen Kreis oder

1) Inquiry concerning human understanding Sect. IV.

ein Dreieck in der Natur, so würden doch die von Euclid bewieſenen Wahrheiten für immer ihre Gewißheit und Evidenz behalten.

Thatſachen dagegen, der andre Gegenſtand menſchlichen Denkens, ſind nicht in derſelben Weiſe feſtzuſtellen. Sofern ſie nicht auf dem Zeugniß der Sinne oder dem auf vorhergegangene Senſation fußenden Gedächtniß beruhen, gründen ſie ſich auf die Beziehung von Urſache und Wirkung. Nur mittelſt der Cauſalität verſtehen wir die Wirklichkeit. Wollen wir daher ausmachen, wie groß die Evidenz unſeres wirklichen Wiſſens — ſofern es nicht mathematiſch iſt — ſei, ſo müſſen wir die Cauſalität unterſuchen.

Da finden wir nun, daß unſre Erkenntniß dieſer Cauſalitätsbeziehung keineswegs eine aprioriſche, in unſerm Denken als ſolchem begründete iſt, ſondern daß, was wir Urſache und Wirkung nennen, immer nur durch Erfahrung uns bekannt wird. Dieß ſehen wir am beſten ein, wenn wir uns denken, es biete ſich uns ein neues, ein in jeder Beziehung neues Object dar. Da tritt die Cauſalitätsbeziehung nicht ein — da iſts mit unſerm Verſtande am Ende. Bei oft geſehenen und gewohnten Dingen tritt ſie dagegen ein. — Warum? Eben weil wir dieſe ſchon oft als in gewiſſen beſtimmten und ſtetigen Beziehungen zu andern Dingen ſtehend erkannt haben — daher ſprechen wir vom Verhältniß der Urſache und Wirkung bei ihnen. Werden wir alſo bei einem Gegenſtande gefragt, was iſt ſeine Urſache, was iſt ſeine Wirkung? ſo müſſen wir, um dieſe Frage zu beantworten, in unſre Erfahrung zurückgreifen, ob wir ihn ſchon in ſolchen ſtetigen Beziehungen mit andern Dingen ſtehend erkannt haben. Iſt der Gegenſtand nicht ſolchergeſtalt erfahrungsmäßig bekannt, ſo können wir gar keine oder nur eine ganz willkürliche Antwort geben, denn unſer Denken als ſolches kann unmöglich die Wirkung in der vorausgeſetzten Urſache finden, es mag noch ſo genau danach ſuchen. Nämlich jede Wirkung iſt etwas von ihrer Urſache gänzlich Getrenntes, das in ihr

gar nicht angetroffen werden kann. Und wie die erste Einbildung und Erfindung einer besondern Wirkung in allen Naturdingen, so lange wir nicht die Erfahrung zu Rathe ziehen, willkürlich ist, so ist auch das vorausgesetzte Band zwischen Ursache und Wirkung, welches beide zusammenhalten soll, willkürlich. Alle unsere aprioriſchen Raisonnements sind nicht im Stande, uns einen Grund anzuzeigen, in irgend einer Ursache die eine Wirkung einer andern vorzuziehen. Mit einem Wort: jede Wirkung ist etwas von ihrer Ursache bestimmt Verschiedenes und konnte daher in der Ursache an sich nicht entdeckt werden. Es wäre daher ein eitles Vorgeben, irgend eine Thatsache als Wirkung bestimmen zu wollen, ohne den Beistand der Erfahrung und Beobachtung.

Wir müssen also bekennen, daß die äußerste Leistung der menschlichen Vernunft ist, die Gesetze, von welchen die Erscheinungen hervorgerufen werden, zu vereinfachen und die vielen besondern Wirkungen auf wenige allgemeine Ursachen zurückzubringen, welches mittelst Analogie, Erfahrung und Beobachtung geschieht. Was wiederum die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen betrifft, so ist es vergeblich, sie entdecken zu wollen, weil sie sich aller unserer Erfahrung entziehen. Auf die Erfahrung allein begründet sich unser ganzes Raisonnement, gründen sich alle unsere Schlüsse aus Causalität, auch in denjenigen Wissenschaften, welche die Mathematik zu Hülfe nehmen, um fortzuschreiten; denn auch sie müssen Voraussetzungen machen, die nicht mathematisch bewiesen werden können, sondern durch Abstraction aus der Beobachtung und Erfahrung genommen sind.

Hatten wir also gefragt: was ist das Wesen unserer Raisonnements in Bezug auf Thatsachen? so ist die Antwort gewesen: die Beziehung von Ursache und Wirkung. War dann die Frage gewesen: was ist die Begründung alles Raisonnements in Bezug auf dieß Causalitätsverhältniß, d. h. wie kommen wir dazu, die Dinge diesem Verhältnisse gemäß zu denken? so lautete darauf die Antwort: Erfahrung ist der

Grund davon. Nunmehr wäre zu fragen: worauf gründet ſich denn die Erfahrung?

Darauf giebt es keine beſtimmte, es giebt darauf nur eine negative Antwort: Selbſt wenn wir Erfahrung von dem Verhältniß, das wir Urſache und Wirkung nennen, gewonnen haben, ſind unſere auf dieſe Erfahrung geſtützten Raiſonnements nicht verſtandesmäßig oder aprioriſch.

Um dieß einzuſehen, muß man zwiſchen Vergangenheit und Zukunft unterſcheiden. Unſere Erfahrungen, die ſich auf die Vergangenheit beziehen, geben allerdings directe und beſtimmte Erkenntniß — in Bezug auf die Objecte nämlich, die ſie betrafen, und auf die Zeit, in der ſie gemacht wurden. Sie ſind ſozuſagen geſchichtlicher Art. Aber die Hauptfrage iſt nach der Verbindung, in der gemachte Erfahrungen mit der Zukunft ſtehen. Wie läßt ſich gemachte Erfahrung auf das Zukünftige anwenden? Es iſt ein großer Unterſchied zu ſagen: ich habe gefunden, daß ſolch' eine Urſache immer mit ſolch' einer Wirkung begleitet geweſen iſt, und: ich ſehe voraus, daß andere ähnliche Gegenſtände von ähnlichen Wirkungen begleitet ſein werden. Wir vermiſchen allerdings beide wohl zu unterſcheidende Vorſtellungen immerfort mit einander und gehen unvermerkt von der einen zur andern über — aber geſchieht dieß durch eine Verſtandesoperation? Gewiß nicht; apriori und intuitiv ſehen wir die vorausgeſetzte Verbindung des Vergangenen und des ihm folgenden Zukünftigen nicht ein. Wir machen dieſen Uebergang, aber wir wiſſen apriori durchaus keinen Grund dafür, wir müſſen das Unverſtandesmäßige unſeres Verfahrens dabei zugeben. Das Princip aller experimentellen Schlüſſe iſt: Von Urſachen, die einander ähnlich ſcheinen, erwarten wir ähnliche Wirkungen. Wenn dieſes Geſetz durch die Vernunft feſtſtände, ſo müßte es beim erſten Beiſpiel vollkommen ſo gut ſich anwenden laſſen, als bei ſpäteren, nach einer Reihe von Erfahrungen. Aber das iſt nicht der Fall; erſt nach vielen ähnlichen Erfahrungen über dieſelbe Sache wagen wir über einen Zu-

ſammenhang der Cauſalität in Bezug auf ſie zu urtheilen. An dieſer Stelle iſt es alſo, wo der Skepticismus entſpringt und der Dogmatismus ſeine Endſchaft erreicht. Der Skeptiker leugnet nicht die Macht des Verſtandes; er bekennt vielmehr mit dem Dogmatiker, daß wir mit Nothwendigkeit an das gebunden ſind, was die Vernunft intuitiv oder demonſtrativ lehrt; aber er läßt ſich nicht einreden, da eine rationelle Verbindung zu ſehen, wo keine iſt. Unſer Verſtand hat in der That mit dieſem Uebergange von gemachten Erfahrungen zur Zukunft nichts zu thun; wir handeln bei dieſem Uebergang weder intuitiv noch demonſtrativ verſtandesmäßig, wir handeln ohne den Verſtand.

Was iſt denn aber dasjenige Moment, welches hier den Uebergang macht, wenn der Verſtand ihn nicht macht? Hume antwortet: die Gewohnheit, welche ſomit die große Führerin der menſchlichen Denkweiſe wird. Aller Glaube an Thatſachen alſo, alle Ueberzeugung wirklichen Daſeins leitet ſich allein ab von einem unſern Sinnen und unſerm Gedächtniß gegenwärtigen Object und einer auf Gewohnheit beruhenden Verbindung zwiſchen dieſem und irgend einem andern Object. Oder mit andern Worten: Die Thätigkeit unſeres Denkens in Bezug auf Thatſachen, deren Urſachen und Folgen, beruht auf einem natürlichen Inſtinct, den kein Raiſonnement und kein Proceß des Denkens hervorzurufen oder auch zu hintertreiben im Stande iſt. Alſo ein Glaube, ein inſtinctmäßiger Glaube allein iſt es, nicht aber der Verſtand, welcher unſre Erkenntniß der Wirklichkeit vermittelt. [1])

Obgleich von einem andern Standpunkte herkommend, dem des Empirismus, erhebt ſich Hume doch, wie man ſieht, zu einer furchtbaren Gegnerſchaft wider den dogmati-

1) Alles Bisherige iſt den fünf erſten Sectionen des Inquiry concerning human understanding ausführlich und klar entwickelt.

ſchen Rationalismus, indem er den Lebensnerv deſſelben angreift und durchſchneidet. Hatte Spinoza das Weſen der Philoſophie darein geſetzt, von der ſinnlichen Erkenntniß zur abſoluten, d. h. zur Anſchauung Gottes überzuführen, um wieder abſteigend, ihn als das alleinige Princip der Endlichkeit begreifen und darſtellen zu können, ſo weiſt Hume die Unmöglichkeit nach, dieſen Uebergang auf rationellem Wege zu veranſtalten. Nicht nur die unmittelbare Auffaſſung der Wirklichkeit durch die Sinne, ſo lautet ſein Einwurf, ſondern auch die Zuſammenſtellung und Vereinfachung unſerer Erkenntniß zu allgemeinen Geſetzen und Principien iſt ein auf die Macht der Gewohnheit ſich ſtützender Glaube, der allein von der Erfahrung getragen, ohne alle Mitwirkung des Verſtandes zu Stande kommt. Es iſt alſo nicht wahr, daß wir Gott deſto mehr erkennen, je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen — Gott iſt gar nicht erkennbar, und die Philoſophie iſt eben nur die Anerkennung und das Sichbewußtwerden der uns auferlegten Schranken, innerhalb deren wir in völliger Unwiſſenheit über die wirklichen Urſachen gehalten werden, die zu begreifen uns alle Mittel verſagt ſind. Vernunft iſt alſo nach Hume ſowenig Princip einer Wiſſenſchaft, daß ſie vielmehr das Princip des Nichtwiſſens genannt werden muß. Unſer Wiſſen geht eben nur ſo weit, als unſere von der Vernunft ganz unabhängige Erfahrung.

Grade der Umſtand nun, daß Hume vom Empirismus ausgegangen war, machte, daß ſeiner Beweisführung gegen den Rationalismus etwas anklebte, das ihr die volle Wahrheit raubte. Hume hatte unleugbar Recht, wenn er ſagte: die Erkenntniß der Wirklichkeit iſt von der Erfahrung abhängig, alſo, wenn wir die Cauſalitätsbeziehung auf die Wirklichkeit anwenden, kommen wir immer nicht weiter, als unſere Erfahrung uns führt; aber hatte er deswegen ein Recht, die Vorſtellung der Cauſalität ſelbſt als der Erfahrung entſtammend anzunehmen? Wenn wir den Gedanken dieſes Verhältniſſes auch wirklich immer nur dann anzuwenden

wagen, wenn uns das Gewohntsein bestimmter Erscheinungen dazu veranlaßt, ist damit denn bewiesen, daß dieser Gedanke selbst nur eine angenommene Gewohnheit sei? Ferner: wenn in der Mathematik, wo wir, wie Hume selbst zugiebt, mit Nothwendigkeit schließen, eine rationelle und also aprioriſche Verbindung herrscht, — sollte da nicht zwischen beiden Arten der Verknüpfung, der in der Mathematik und der in der Betrachtung der Wirklichkeit, eine Analogie herrschen, welche die Einheit der Vernunft verbürgt?

Alle diese Fragen warf Kant auf und beantwortete sie in einer Weise, welche der von Hume angestellten Betrachtung alle Gerechtigkeit widerfahren ließ, ohne das Falsche derselben mit in den Kauf zu nehmen. Er ward dadurch Gründer einer philosophischen Theorie, welche zugleich dem Empirismus sein Ziel setzte und dem Rationalismus seine nothwendige Begränzung anwies — der letztere erscheint bei ihm auf der Höhe seines durch Critik vermittelten Selbstbewußtseins und hat sich im Kantischen System erst selbst begriffen.

III. Ethisch-critischer Rationalismus.

Kant.

Grundsätze der kantischen Philosophie.

Kant erzählt uns, daß die Skepsis Hume's auf ihn den tiefsten Eindruck gemacht und zuerst seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen habe.[1]) Gleichwohl blieb er weit davon entfernt, den Folgerungen Hume's unbedingt Beifall zu geben: er sah wohl, daß der Plan einer aprioriſchen Wissenschaft im Sinne des theoretischen Dogmatismus, wie ihn Wolff und dessen Schüler vertreten hatten, aufgegeben

1) Vorrede zu den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.

werden müſſe, aber darum ließ er ihn doch nicht überhaupt fallen. Hatte doch Hume ſelbſt das Vorhandenſein reiner Vernunfterkenntniß in der Mathematik zugegeben und finden ſich doch außer der Mathematik noch andre auf aprioriſchem Denken beruhende wiſſenſchaftliche Sätze vor, welche die reine Naturwiſſenſchaft ausmachen und als ſolche allem erfahrungsmäßigen Wiſſen zu Grunde liegen. Dieſe Thatſache des Vorhandenſeins von ſynthetiſchen Urtheilen apriori muß erklärt, d. h. die Möglichkeit gezeigt werden, wie man vor und außerhalb aller Erfahrung Urtheile fällen könne, deren Prädikat nicht etwa das im Subject Enthaltene erläuternd wiederholt, ſondern ſeinem Begriffe nach erklärt und erweitert, wie dieß in den Urtheilen der Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft der Fall iſt.

Wenn Hume behauptet, daß Erfahrung und Gewohnheit den Cauſalnexus zwiſchen den Dingen anzunehmen veranlaſſe, ſo findet Kant darin ſoviel Wahres als Falſches. Der Satz „jedes Ding hat ſeine Urſache“ kann ſchon um ſeiner ganz allgemeinen Gültigkeit willen nicht durch die bloße Gewohnheit uns beigebracht ſein, ſondern ſteht apriori, vor aller Gewohnheit, objectiv feſt, ſo ſehr es auch erſt erfahrungsmäßiger Erkenntniß bedarf, um ihn in der Wirklichkeit anzuwenden. Hume, der letzteres wohl einſah, glaubte eben deswegen ſoweit gehen zu dürfen, den Gedanken der Cauſalität ſelbſt auch aus der Erfahrung abzuleiten, wobei er aber das größte Unrecht beging, da vielmehr dieſer Begriff der Cauſalität allererſt die Erfahrung möglich macht. Die Sache verhält ſich demnach ſo. Unſere Vernunft hat gewiſſe Formen der Anſchauung und des Denkens, die ihr apriori innewohnen. Dieſe braucht ſie, um die wirkliche Erkenntniß zu Stande zu bringen, deren Stoff zwar von den Dingen an ſich ausgeht, deren Form aber eben aprioriſch ſein muß, um jenen Stoff gewiſſermaßen zu aſſimiliren und für uns möglich zu machen. Jede wirkliche Erkenntniß enthält daher zwei Elemente: ein formelles vernünftiges und ein ſtofflich-erfahrungsmäßiges

Die Causalität ist eine solche aprioriſche Form, deren es neben ihr mehrere giebt.

Da ist es, wo der Gedanke einer Critik der reinen Vernunft erhellt: nämlich diejenigen aprioriſchen Elemente ausſcheidend nachzuweiſen, welche alle Erkenntniß und Erfahrung erſt ermöglichen und begründen. Das Syſtem dieſer aprioriſchen Formen wird dann den Inhalt der Vernunftwiſſenſchaft oder Philoſophie bilden, welche auf dieſe Weiſe davor geſichert iſt, einerſeits in die Schwärmerei des Dogmatismus zu fallen, welcher die unendliche Fülle des nur erfahrungsmäßig zu Erkennenden als Eigenthum der ſelbſtthätigen Vernunft beanſprucht, andererſeits mit dem Skepticismus daran zu verzweifeln, irgend welche aprioriſche Begriffe zum Inhalt zu haben.

Kants wahrhaft heroiſcher Gedanke, in die Tiefe der Vernunft — gleichſam zur Wurzel des Denkens — prüfend hinabzuſteigen, da das Innere der uns umgebenden Natur dem Menſchen auf immer verſchloſſen bleibt, ſoll endlich den mittelalterlichen Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus zum Austrag bringen und die Frage nach den angeborenen Ideen entſcheiden, welche das ſiebzehnte Jahrhundert ſo lebhaft beſchäftigt hatte. Empirismus und Rationalismus hören auf, Gegenſätze zu ſein. Es giebt angeborene Ideen, aber dieſe ſind formell. Sie dienen der Erfahrung, aber ſtammen nicht aus der Erfahrung. Die Erfahrung allein giebt ſo wenig wirkliche Erkenntniß, als die Vernunft allein; es kommt auf eine Syntheſe des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen an, damit überhaupt erkannt werde.

Demgemäß denkt ſich Kant das erkennende Ich mit zwei Grundvermögen ausgeſtattet: der Receptivität oder Sinnlichkeit und der Spontaneität oder dem Verſtande.[1]) Erſtere

1) Zu denen noch die Apperception kommt. In der erſten Ausgabe der Critik der reinen Vernunft II. Thl. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptſt. 1. Abſchn. (p. 125 der Hartenſteinſchen Ausgabe) iſt das Verhältniß ſo dargeſtellt:

geht mit den transcendentalen (d. h. der Erfahrung aprioriſch voranliegenden) Formen des Raums und der Zeit zu Werke, wovon jener den äußern, dieſe den innern Sinn beherrſcht; der Verſtand dagegen beſitzt Kategorien oder aprioriſche Urtheilsformen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität[1]), denen alle Erkenntniß ſich unterordnen muß, um gedacht zu werden. Aber die Vernunft hat außerdem noch — und darauf kommt es der Metaphyſik eigentlich an — gewiſſe Ideen, welche zu den drei Arten des Schließens in analogem Verhältniſſe ſtehen, wie die Verſtandeskategorien zu den verſchiedenen Möglichkeiten des Urtheilens. Es ſind das die Ideen: Seele, Welt, Gott, welche, wie ihre Betrachtung unmittelbar lehrt, über alle überhaupt mögliche Erfahrung hinausgehen und nicht, wie jene Sinnlichkeits- und Verſtandesformen, auf irgend welche mögliche Erfahrung Anwendung finden. Sie ſcheinen die Einheit in unſerm Erkenntnißvermögen zu durchbrechen, indem ſie der Vernunft als beſtimmte Objecte erſcheinen und doch niemals wirkliche Objecte der Erkenntniß ſein können. Was iſt mit ihnen anzufangen? Kant antwortet: Die reine Vernunft fordert Vollſtändigkeit des Verſtandesgebrauches im Zuſammenhange

---

Es ſind aber drei urſprüngliche Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und ſelbſt aus keinem andern Vermögen des Gemüthes abgeleitet werden können, nämlich: Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet ſich 1) die Synopſis des Mannigfaltigen apriori durch den Sinn, 2) die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieſer Syntheſis durch urſprüngliche Apperception. Alle dieſe Vermögen haben außer dem empiriſchen Gebrauche noch einen transcendentalen, der lediglich auf die Form geht und apriori möglich iſt.

1) Kategorien der Quantität: Allheit, Vielheit, Einheit; der Qualität: Affirmation, Negation, Limitation; der Relation: Subſtantialität, Cauſalität, Gemeinſchaft (Wechſelwirkung); der Modalität: Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Zufälligkeit. Letztere beide Klaſſen der dynamiſchen Kat. haben Correlate. Critik d. r. Vernunft II, 1. 1, 3. Abſchn. §. 10 u. 11.

der Erfahrung. Dieſe Vollſtändigkeit kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſein. Gleichwohl aber, um ſich jene zu erreichende Vollſtändigkeit der Principien beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſie ſich ſolche als die Erkenntniß eines Objects, deſſen Erkenntniß in Anſehung jener Regeln vollſtändig beſtimmt iſt — welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe als möglich zu bringen.[1])

Es dienen alſo die transcendentalen Ideen dazu, nicht allein uns die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs, ſondern auch die Art zu zeigen, wie derſelbe zu beſtimmen ſei. Die Vernunft findet keine befriedigende Erkenntniß in der Sinnenwelt, und iſt doch zur wirklichen Erkenntniß auf dieſe angewieſen: die transcendentalen Ideen zeigen ihr eben, daß ſie darüber hinausſtreben müſſe — aus der Welt der bloßen Erſcheinungen in eine rein gedachte Welt von Dingen an ſich. Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, die Seele, eine Verſtandeswelt und ein höchſtes Weſen, lauter Noumena, denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Gleichwohl kann die Natur dieſer Ver-

---

1) Prolegomena z. j. k. Metaphyſik §. 43 am Schluß. Vgl. Critik d. reinen Vernunft II. Thl. II. Abth. 1. Buch 2. Abſchn.: Ich verſtehe unter der Idee einen *nothwendigen* Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſre reinen Vernunftbegriffe *transcendentale Ideen*. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre.

ſtandesweſen nicht beſtimmt, gleichſam vollſtändig ausgefüllt, von uns gedacht werden; wir denken das empiriſch Erkannte nur in ſie hinein, und ſo dienen ſie denn eben nur zur Grenzbeſtimmung; ſie ſollen, mit Göthe zu reden, uns das Unbegreifliche begreiflich machen. Sie haben dabei aber nicht einen conſtitutiven, ſondern nur regulativen Gebrauch; ſie ſollen Einheit und Zuſammenhang in unſer Erkennen bringen, aber erlauben nicht, poſitive Ableitungen aus ihnen vorzunehmen. „Wenn ich alle transcendentale Ideen betrachte — ſo ſchließt Kant ſeine Auseinanderſetzung — deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ausmacht, welche ſie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlaſſen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieſer Beſtrebung das Ding, was Metaphyſik heißt, zu Stande zu bringen, ſo glaube ich gewahr zu werden, daß dieſe Naturanlage dahin abgezielt ſei, unſern Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich geöffnet ſehe, was bloß Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Abſicht, uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß faſſen können) ſondern damit practiſche Principien, die, ohne einen ſolchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich zu finden, ſich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf. Es dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moraliſchen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen.“ [1])

1) Prolegomena III. Thl. §. 60.

Da erscheint nun der innerste Character der Kant'schen Philosophie. Der Gedanke der Moralität ist derjenige Gesichtspunkt, welcher seine Betrachtung leitet; und da die Moralität auf die Idee der Freiheit begründet wird, die Idee der Freiheit. [1]) Erst auf dem practischen Gebiete der Vernunft erhalten jene transcendentalen Wesen ihre volle Bedeutung und erscheinen im Lichte des practischen Vernunftglaubens in ihrer wahren Würde.

In der Theorie sind wir nicht frei, sondern an den Stoff unserer Erfahrung, sowie an die Formen unseres eigenen Innern gebunden: wenn dagegen die Vernunft practisch wird, so ist sie frei d. h. vermögend, aus sich selbst Begriffe zu verwirklichen, welche einer höhern Sphäre angehören, als diejenigen sind, die uns durch erfahrungsmäßige Erkenntniß werden. So ist das Räthsel des Rationalismus vollständig gelöst: Nicht im Denken ist unsere Vernunft frei und selbständig (gesetzgebend), sondern im Thun: der Mensch ist die sich selbst besitzende, nur sich selbst angehörende Macht des Handelns aus Freiheit, welche ihn mit ihrer Autonomie über alle Naturnothwendigkeit absolut erhebt. [2])

Den grade aus dieser Anschauungsweise entspringenden Gegensatz zwischen Autonomie des Willens und Naturnothwendigkeit, zwischen practisch freiem Verhalten und theoretischer Gebundenheit auszugleichen und zu vermitteln, sind uns die metaphysischen Vernunftideen verliehen. Unsre moralische Freiheit würde keine Freiheit sein, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele eine Ausgleichung des Verhältnisses von Pflichterfüllung und Wohlergehen verbürgte, wenn nicht ein Gott, dessen Dasein demnach für uns gleichfalls Postulat

---

1) Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten III. Abschn.

2) Ebendaselbst.

der Vernunft wird, als eine von der Natur verſchiedene höhere Intelligenz die Natur ſo geſchaffen hätte, daß das höchſte Gut, Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit, ſich verwirklichte. Nun kann dieſe Annahme, da wir ja die Vernunftideen nie mit wirklicher Erkenntniß erreichen, eben nur in einem Glauben, d. h. einem ſubjectiven Fürwahrhalten beſtehen, den uns das Moralgeſetz, das Bewußtſein der Pflicht, nothwendig auferlegt. [1])

Auf dieſes Moralgeſetz, von Kant der kategoriſche Imperativ genannt, kommt alſo alles an. Ein Imperativ iſt dieſes Geſetz, weil es zwar an ſich in reiner und durch reine Vernunft beſteht, ſich aber geltend zu machen hat in der ſinnlichen Erſcheinungswelt, welche außer der Vernunft iſt, mithin als ein Sollen der ſinnlichen Welt gegenübertritt; kategoriſch iſt es, weil es ohne alle Bedingung des Nutzens und Wohlergehens, ja des Erfolges überhaupt, die ſittliche Handlungsweiſe anbefiehlt.[2])

Kant rettet, wie man ſieht, wenn die Theorie keine reine Vernunfterkenntniß zuläßt, die letztere in Bezug auf die Praxis. Aber dabei muß nun wiederum dieſelbe Scheidung zwiſchen Materie und Form eintreten, wie im theoretiſchen Gebiete. Wie hier die von den Dingen an ſich herſtammende Materie der Vorſtellungen es war, welche die reine Vernunfterkenntniß ſo zu ſagen verunreinigte und fallen gelaſſen werden mußte, auf daß reine Vernunft als ſolche erſcheine, grade ſo iſt beim practiſchen Verhalten die Materie des Thuns das dabei Unvernünftige, alſo aus der Rechnung zu Eliminirende. Was heißt nun Materie des Thuns? Kant antwortet: die Materie des Thuns iſt dasjenige daran, was auf ſubjectiven Bedingungen d. h. auf dem empiriſch beſtimmten Begehren nach Neigung beruht, wobei es ſich um das Princip des

1) Critik d. pract. Vernunft I. Thl. 1. Buch III. Hauptſt.

2) Grundlegung III. Abſchn. p. 81 — 83 der Hartenſteinſchen Ausgabe — II. Abſchn. p. 33—36. p. 43.

eignen Wohlseins handelt. Es ist unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse, aber diese braucht darum doch nicht Bestimmungsgrund des Willens zu sein, sondern kann und muß dem practischen Gesetz untergeordnet werden. Dieß wird der Materie des Handelns entgegengesetzt, formeller Art sein müssen. Grade dadurch wird es den Character der Unfehlbarkeit und Allgemeingültigkeit, d. h. eben den der reinen Vernunft erhalten, welche über der subjectiven Triebfeder von individueller Neigung und Begehrung erhaben, die Maxime der Selbstliebe auch auf das Wohlergehen Andrer zu erweitern uns verbindlich macht.[1])

Demgemäß kann das kategorische Sittengesetz keinen andern Ausdruck haben als den: Handle so, daß die Maxime Deines Thuns zugleich als Princip einer ganz allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; d. h. denke Dir die sittliche Welt durch das schlechthin allgemeine und allgemein verbindliche Vernunftgesetz bestimmt und ordne Dich diesem unbedingt unter. So allein wird die innere Freiheit davor bewahrt, der bloßen, von gemachter Erfahrung bestimmten Begehrlichkeit geopfert zu werden, und als gesetzlose Willkür ohne Kanon umherzuschwanken; die Idee der Pflicht aber oder der moralischen Verbindlichkeit wird als das ursprüngliche, nur sich selbst begründende Gesetz unserer Vernunft behauptet.

Kant unterscheidet also die theoretische und practische Vernunft folgendermaßen: Die theoretische Vernunft ist nur mittels der Verstandeskategorien im Vorstellen gesetzgebend; die practische Vernunft ist es schlechthin durch sich selbst als kategorischer Imperativ — d. h. als ein Sollen der Erscheinungswelt gegenüber. Beide, Verstand und Vernunft, haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thäte. Denn der Naturbegriff — der unseres theoretischen Denkens

1) Ebend. p. 44. — Crit. d. pract. Vernunft I, 1. 1. §. 7. p. 130.

werden müſſe, aber darum ließ er ihn doch nicht überhaupt fallen. Hatte doch Hume ſelbſt das Vorhandenſein reiner Vernunfterkenntniß in der Mathematik zugegeben und finden ſich doch außer der Mathematik noch andre auf aprioriſchem Denken beruhende wiſſenſchaftliche Sätze vor, welche die reine Naturwiſſenſchaft ausmachen und als ſolche allem erfahrungsmäßigen Wiſſen zu Grunde liegen. Dieſe Thatſache des Vorhandenſeins von ſynthetiſchen Urtheilen apriori muß erklärt, d. h. die Möglichkeit gezeigt werden, wie man vor und außerhalb aller Erfahrung Urtheile fällen könne, deren Prädikat nicht etwa das im Subject Enthaltene erläuternd wiederholt, ſondern ſeinem Begriffe nach erklärt und erweitert, wie dieß in den Urtheilen der Mathematik und reinen Naturwiſſenſchaft der Fall iſt.

Wenn Hume behauptet, daß Erfahrung und Gewohnheit den Cauſalnexus zwiſchen den Dingen anzunehmen veranlaſſe, ſo findet Kant darin ſoviel Wahres als Falſches. Der Satz „jedes Ding hat ſeine Urſache“ kann ſchon um ſeiner ganz allgemeinen Gültigkeit willen nicht durch die bloße Gewohnheit uns beigebracht ſein, ſondern ſteht apriori, vor aller Gewohnheit, objectiv feſt, ſo ſehr es auch erſt erfahrungsmäßiger Erkenntniß bedarf, um ihn in der Wirklichkeit anzuwenden. Hume, der letzteres wohl einſah, glaubte eben deswegen ſoweit gehen zu dürfen, den Gedanken der Cauſalität ſelbſt auch aus der Erfahrung abzuleiten, wobei er aber das größte Unrecht beging, da vielmehr dieſer Begriff der Cauſalität allererſt die Erfahrung möglich macht. Die Sache verhält ſich demnach ſo. Unſere Vernunft hat gewiſſe Formen der Anſchauung und des Denkens, die ihr apriori innewohnen. Dieſe braucht ſie, um die wirkliche Erkenntniß zu Stande zu bringen, deren Stoff zwar von den Dingen an ſich ausgeht, deren Form aber eben aprioriſch ſein muß, um jenen Stoff gewiſſermaßen zu aſſimiliren und für uns möglich zu machen. Jede wirkliche Erkenntniß enthält daher zwei Elemente: ein formelles vernünftiges und ein ſtofflich-erfahrungsmäßiges

Die Causalität ist eine solche aprioriſche Form, deren es neben ihr mehrere giebt.

Da ist es, wo der Gedanke einer Critik der reinen Vernunft erhellt: nämlich diejenigen aprioriſchen Elemente ausscheidend nachzuweiſen, welche alle Erkenntniß und Erfahrung erſt ermöglichen und begründen. Das Syſtem dieſer aprioriſchen Formen wird dann den Inhalt der Vernunftwiſſenſchaft oder Philoſophie bilden, welche auf dieſe Weiſe davor geſichert iſt, einerſeits in die Schwärmerei des Dogmatismus zu fallen, welcher die unendliche Fülle des nur erfahrungsmäßig zu Erkennenden als Eigenthum der ſelbſtthätigen Vernunft beanſprucht, andererſeits mit dem Scepticismus daran zu verzweifeln, irgend welche aprioriſche Begriffe zum Inhalt zu haben.

Kants wahrhaft heroiſcher Gedanke, in die Tiefe der Vernunft — gleichſam zur Wurzel des Denkens — prüfend hinabzuſteigen, da das Innere der uns umgebenden Natur dem Menſchen auf immer verſchloſſen bleibt, ſoll endlich den mittelalterlichen Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus zum Austrag bringen und die Frage nach den angeborenen Ideen entſcheiden, welche das ſiebzehnte Jahrhundert ſo lebhaft beſchäftigt hatte. Empirismus und Rationalismus hören auf, Gegenſätze zu ſein. Es giebt angeborene Ideen, aber dieſe ſind formell. Sie dienen der Erfahrung, aber ſtammen nicht aus der Erfahrung. Die Erfahrung allein giebt ſo wenig wirkliche Erkenntniß, als die Vernunft allein; es kommt auf eine Syntheſe des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen an, damit überhaupt erkannt werde.

Demgemäß denkt ſich Kant das erkennende Ich mit zwei Grundvermögen ausgeſtattet: der Receptivität oder Sinnlichkeit und der Spontaneität oder dem Verſtande.[1]) Erſtere

1) Zu denen noch die Apperception kommt. In der erſten Ausgabe der Critik der reinen Vernunft II. Thl. 1. Abth. 1. Buch 2. Hauptſt. 1. Abſchn. (p. 125 der Hartenſteinſchen Ausgabe) iſt das Verhältniß ſo dargeſtellt:

geht mit den transcendentalen (d. h. der Erfahrung aprioriſch voranliegenden) Formen des Raums und der Zeit zu Werke, wovon jener den äußern, dieſe den innern Sinn beherrſcht; der Verſtand dagegen beſitzt Kategorien oder aprioriſche Urtheilsformen nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität[1]), denen alle Erkenntniß ſich unterordnen muß, um gedacht zu werden. Aber die Vernunft hat außerdem noch — und darauf kommt es der Metaphyſik eigentlich an — gewiſſe Ideen, welche zu den drei Arten des Schließens in analogem Verhältniſſe ſtehen, wie die Verſtandeskategorien zu den verſchiedenen Möglichkeiten des Urtheilens. Es ſind das die Ideen: Seele, Welt, Gott, welche, wie ihre Betrachtung unmittelbar lehrt, über alle überhaupt mögliche Erfahrung hinausgehen und nicht, wie jene Sinnlichkeits- und Verſtandesformen, auf irgend welche mögliche Erfahrung Anwendung finden. Sie ſcheinen die Einheit in unſerm Erkenntnißvermögen zu durchbrechen, indem ſie der Vernunft als beſtimmte Objecte erſcheinen und doch niemals wirkliche Objecte der Erkenntniß ſein können. Was iſt mit ihnen anzufangen? Kant antwortet: Die reine Vernunft fordert Vollſtändigkeit des Verſtandesgebrauches im Zuſammenhange

---

Es ſind aber drei urſprüngliche Quellen, Fähigkeiten oder Vermögen der Seele, welche die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und ſelbſt aus keinem andern Vermögen des Gemüthes abgeleitet werden können, nämlich: Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet ſich 1) die Synopſis des Mannigfaltigen apriori durch den Sinn, 2) die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieſer Syntheſis durch urſprüngliche Apperception. Alle dieſe Vermögen haben außer dem empiriſchen Gebrauche noch einen transcendentalen, der lediglich auf die Form geht und apriori möglich iſt.

1) Kategorien der Quantität: Allheit, Vielheit, Einheit; der Qualität: Affirmation, Negation, Limitation; der Relation: Subſtantialität, Cauſalität, Gemeinſchaft (Wechſelwirkung); der Modalität: Nothwendigkeit, Wirklichkeit, Zufälligkeit. Letztere beide Klaſſen der dynamiſchen Kat. haben Correlate. Critik d. r. Vernunft II, 1. 1, 3. Abſchn. §. 10 u. 11.

der Erfahrung. Dieſe Vollſtändigkeit kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſein. Gleichwohl aber, um ſich jene zu erreichende Vollſtändigkeit der Principien beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſie ſich ſolche als die Erkenntniß eines Objects, deſſen Erkenntniß in Anſehung jener Regeln vollſtändig beſtimmt iſt — welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe als möglich zu bringen.[1])

Es dienen alſo die transcendentalen Ideen dazu, nicht allein uns die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs, ſondern auch die Art zu zeigen, wie derſelbe zu beſtimmen ſei. Die Vernunft findet keine befriedigende Erkenntniß in der Sinnenwelt, und iſt doch zur wirklichen Erkenntniß auf dieſe angewieſen: die transcendentalen Ideen zeigen ihr eben, daß ſie darüber hinausſtreben müſſe — aus der Welt der bloßen Erſcheinungen in eine rein gedachte Welt von Dingen an ſich. Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, die Seele, eine Verſtandeswelt und ein höchſtes Weſen, lauter Noumena, denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann. Gleichwohl kann die Natur dieſer Ver-

---

1) Prolegomena z. j. k. Metaphyſik §. 43 am Schluß. Vgl. Kritik d. reinen Vernunft II. Thl. II. Abth. 1. Buch 2. Abſchn.: Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſre reinen Vernunftbegriffe transcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transcendentalen Idee adäquat wäre.

ſtandesweſen nicht beſtimmt, gleichſam vollſtändig ausgefüllt, von uns gedacht werden; wir denken das empiriſch Erkannte nur in ſie hinein, und ſo dienen ſie denn eben nur zur Grenzbeſtimmung; ſie ſollen, mit Göthe zu reden, uns das Unbegreifliche begreiflich machen. Sie haben dabei aber nicht einen conſtitutiven, ſondern nur regulativen Gebrauch; ſie ſollen Einheit und Zuſammenhang in unſer Erkennen bringen, aber erlauben nicht, poſitive Ableitungen aus ihnen vorzunehmen. „Wenn ich alle transcendentale Ideen betrachte — ſo ſchließt Kant ſeine Auseinanderſetzung — deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ausmacht, welche ſie nöthigt, die bloße Naturbetrachtung zu verlaſſen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieſer Beſtrebung das Ding, was Metaphyſik heißt, zu Stande zu bringen, ſo glaube ich gewahr zu werden, daß dieſe Naturanlage dahin abgezielt ſei, unſern Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich geöffnet ſehe, was bloß Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Abſicht, uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß faſſen können) ſondern damit practiſche Principien, die, ohne einen ſolchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich zu finden, ſich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf. Es dienen die transcendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moraliſchen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen.“ [1])

1) Prolegomena III. Thl. §. 60.

Da erscheint nun der innerste Character der Kant'schen Philosophie. Der Gedanke der Moralität ist derjenige Gesichtspunkt, welcher seine Betrachtung leitet; und da die Moralität auf die Idee der Freiheit begründet wird, die Idee der Freiheit.[1] Erst auf dem practischen Gebiete der Vernunft erhalten jene transcendentalen Wesen ihre volle Bedeutung und erscheinen im Lichte des practischen Vernunftglaubens in ihrer wahren Würde.

In der Theorie sind wir nicht frei, sondern an den Stoff unserer Erfahrung, sowie an die Formen unseres eigenen Innern gebunden: wenn dagegen die Vernunft practisch wird, so ist sie frei d. h. vermögend, aus sich selbst Begriffe zu verwirklichen, welche einer höhern Sphäre angehören, als diejenigen sind, die uns durch erfahrungsmäßige Erkenntniß werden. So ist das Räthsel des Rationalismus vollständig gelöst: Nicht im Denken ist unsere Vernunft frei und selbständig (gesetzgebend), sondern im Thun: der Mensch ist die sich selbst besitzende, nur sich selbst angehörende Macht des Handelns aus Freiheit, welche ihn mit ihrer Autonomie über alle Naturnothwendigkeit absolut erhebt.[2]

Den grade aus dieser Anschauungsweise entspringenden Gegensatz zwischen Autonomie des Willens und Naturnothwendigkeit, zwischen practisch freiem Verhalten und theoretischer Gebundenheit auszugleichen und zu vermitteln, sind uns die metaphysischen Vernunftideen verliehen. Unsre moralische Freiheit würde keine Freiheit sein, wenn nicht die Unsterblichkeit der Seele eine Ausgleichung des Verhältnisses von Pflichterfüllung und Wohlergehen verbürgte, wenn nicht ein Gott, dessen Dasein demnach für uns gleichfalls Postulat

---

1) Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten III. Abschn.

2) Ebendaselbst.

der Vernunft wird, als eine von der Natur verschiedene höhere Intelligenz die Natur so geschaffen hätte, daß das höchste Gut, Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, sich verwirklichte. Nun kann diese Annahme, da wir ja die Vernunftideen nie mit wirklicher Erkenntniß erreichen, eben nur in einem Glauben, d. h. einem subjectiven Fürwahrhalten bestehen, den uns das Moralgesetz, das Bewußtsein der Pflicht, nothwendig auferlegt. [1])

Auf dieses Moralgesetz, von Kant der kategorische Imperativ genannt, kommt also alles an. Ein Imperativ ist dieses Gesetz, weil es zwar an sich in reiner und durch reine Vernunft besteht, sich aber geltend zu machen hat in der sinnlichen Erscheinungswelt, welche außer der Vernunft ist, mithin als ein Sollen der sinnlichen Welt gegenübertritt; kategorisch ist es, weil es ohne alle Bedingung des Nutzens und Wohlergehens, ja des Erfolges überhaupt, die sittliche Handlungsweise anbefiehlt.[2])

Kant rettet, wie man sieht, wenn die Theorie keine reine Vernunfterkenntniß zuläßt, die letztere in Bezug auf die Praxis. Aber dabei muß nun wiederum dieselbe Scheidung zwischen Materie und Form eintreten, wie im theoretischen Gebiete. Wie hier die von den Dingen an sich herstammende Materie der Vorstellungen es war, welche die reine Vernunfterkenntniß so zu sagen verunreinigte und fallen gelassen werden mußte, auf daß reine Vernunft als solche erscheine, grade so ist beim practischen Verhalten die Materie des Thuns das dabei Unvernünftige, also aus der Rechnung zu Eliminirende. Was heißt nun Materie des Thuns? Kant antwortet: die Materie des Thuns ist dasjenige daran, was auf subjectiven Bedingungen d. h. auf dem empirisch bestimmten Begehren nach Neigung beruht, wobei es sich um das Princip des

---

1) Critik d. pract. Vernunft I. Thl. 1. Buch III. Hauptst.

2) Grundlegung III. Abschn. p. 81 — 83 der Hartensteinschen Ausgabe — II. Abschn. p. 33—36. p. 43.

eignen Wohlseins handelt. Es ist unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse, aber diese braucht darum doch nicht Bestimmungsgrund des Willens zu sein, sondern kann und muß dem practischen Gesetz untergeordnet werden. Dieß wird der Materie des Handelns entgegengesetzt, formeller Art sein müssen. Grade dadurch wird es den Character der Unfehlbarkeit und Allgemeingültigkeit, d. h. eben den der reinen Vernunft erhalten, welche über der subjectiven Triebfeder von individueller Neigung und Begehrung erhaben, die Maxime der Selbstliebe auch auf das Wohlergehen Andrer zu erweitern uns verbindlich macht.[1])

Demgemäß kann das kategorische Sittengesetz keinen andern Ausdruck haben als den: Handle so, daß die Maxime Deines Thuns zugleich als Princip einer ganz allgemeinen Gesetzgebung gelten könne; d. h. denke Dir die sittliche Welt durch das schlechthin allgemeine und allgemein verbindliche Vernunftgesetz bestimmt und ordne Dich diesem unbedingt unter. So allein wird die innere Freiheit davor bewahrt, der bloßen, von gemachter Erfahrung bestimmten Begehrlichkeit geopfert zu werden, und als gesetzlose Willkür ohne Kanon umherzuschwanken; die Idee der Pflicht aber oder der moralischen Verbindlichkeit wird als das ursprüngliche, nur sich selbst begründende Gesetz unserer Vernunft behauptet.

Kant unterscheidet also die theoretische und practische Vernunft folgendermaßen: Die theoretische Vernunft ist nur mittels der Verstandeskategorien im Vorstellen gesetzgebend; die practische Vernunft ist es schlechthin durch sich selbst als kategorischer Imperativ — d. h. als ein Sollen der Erscheinungswelt gegenüber. Beide, Verstand und Vernunft, haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thäte. Denn der Naturbegriff — der unseres theoretischen Denkens

1) Ebend. p. 44. — Crit. d. pract. Vernunft I, 1. 1. §. 7. p. 130.

— macht zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich, sondern als bloße Erscheinungen; der Freiheitsbegriff dagegen zwar in seinem Objecte ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung vorstellig. Keiner von beiden verschafft eine theoretische Erkenntniß von seinem Objecte als Ding an sich, welches das Uebersinnliche sein würde, dessen Idee man zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, selbst aber niemals zu einer Erkenntniß erheben und erweitern kann. Denn das Uebersinnliche (Noumenon) oder die Vernunftideen sind, wie wir gesehen haben, für die Theorie nichts weiter als Regulativprincipien, für die Praxis Gegenstände des Vernunftglaubens, um Pflicht und Wohlergehen, apriorisch allgemeine Form und subjectiv-bestimmte Materie des Handelns, als schließlich zum Einklang gelangend sich vorzustellen.[1])

Aber wenn zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, kein Uebergang möglich scheint, gleich als ob es zwei verschiedene Welten wären, so soll doch diese auf jene Einfluß haben, denn der Freiheitsbegriff soll den durch sein Gesetz ihm aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt verwirklichen. Wie ist dieß neue, an dem aufgestellten Gegensatze von Theorie und Praxis entspringende Problem zu lösen? Es muß doch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem geben, was der Freiheitsbegriff practisch enthält: der Begriff dieser Einheit muß den Uebergang zwischen beiden Gebieten und Principien vermitteln.

Dieses Mittelglied nun zwischen Verstand und Vernunft ist die reflectirende Denkthätigkeit der Urtheilskraft, welche wie sie im logischen Gebrauche jene beiden zu verbinden im Stande ist, so auch durch ein in ihr enthaltenes Princip apriori den Uebergang vom reinen Erkenntnißvermögen d. h.

1) Critik d. Urtheilskraft. Einleitung II.

vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete der Freiheitsbegriffe bewirkt. Und zwar ist dieses Princip der aprioriſche Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur, mittels deſſen wir die Natur ſo denken, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsbegriffen zuſammenſtimme. Dieſer Gedanke einer Beſtimmbarkeit der Natur durch das intellectuelle Vermögen iſt kein objectiver, gleich wohl aber für uns nothwendig; das Princip der Urtheilskraft erſcheint als ein ſubjectives Apriori, gehörig zu den Naturbegriffen, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnißvermögens — es iſt die Anwendung der Vernunft auf die Anſchauung der Natur, um in ihr practiſch wirkſam ſein zu können.[1])

Demgemäß denkt ſich Kant den Menſchen mit drei Vermögen des Gemüthes ausgerüſtet: dem der Erkenntniß, dem des Begehrens und dem des Gefühls.[2]) Unſere Erkenntniß wird durch den Verſtand geleitet und geht auf die Natur; unſere Begehrung wird durch die Vernunft beherrſcht nach dem Geſetze der Freiheit. Das Geltendmachen der Freiheit durch Pflichterfüllung der Autonomie gemäß iſt der Endzweck unſeres ganzen Weſens, welcher dadurch erreicht wird, daß wir mittels der Urtheilskraft die Zweckmäßigkeit der Natur, d. h. Uebereinſtimmung derſelben mit unſern Freiheitszwecken, wenigſtens der Möglichkeit nach, vorausſetzen. Die metaphyſiſchen Ideen endlich bezeichnen einmal die Gränze unſeres Erkennens, deſſen Einheit und Zuſammenhang ſie regulativ herſtellen; ferner füllen ſie die Kluft, welche im irdiſchen

---

1) Ebendaſelbſt §. 4.

2) Kant ſucht das Gefühl (der Luſt und Unluſt) mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur in Verbindung zu bringen, um einen Parallelismus, wie zwiſchen Erkennen und Verſtand, zwiſchen Begehren und Vernunft, ſo zwiſchen Luſt und Urtheilskraft herzuſtellen. Critik der Urtheilskraft, Einleitung VI und I. Theil, 1. Buch, §. 6—9.

Leben zwiſchen intereſſeloſer Pflichterfüllung und Wohlergehen obwaltet, für unſere Betrachtung aus.

Dieß ſind die weſentlichſten Sätze der Kantiſchen Spekulation, auf denen, wie auf einem allſeitig geſicherten Fundamente, der Bau ſeines Syſtems ſich erhebt.

Critiſche Unterſuchung der Kantiſchen Principien.

Spinoza hatte behauptet: wir erkennen die Wirklichkeit ſo, wie ſie iſt, und erkennen in ihr Vernunftzuſammenhang; Hume hatte dargethan, daß die Wirklichkeit mit dem Vernunftzuſammenhange nichts zu thun habe und uns immer verborgen bleibe; ſo bleibt für Kant, der davon ausgeht, Philoſophie ſei Vernunfterkenntniß, nichts weiter übrig, als die Wirklichkeit fallen zu laſſen und ſich auf die Vernunft als ſolche, abgeſehen von der Wirklichkeit, zu beſchränken. Da entſpringt nun der Gedanke einer Critik der Vernunft, um deren urſprünglichen und eigentlichen Inhalt es ſich handelt. Der Gegenſtand dieſer Critik iſt die in unſerm Bewußtſein vorhandene Vorſtellungswelt; Mittel und Zweck derſelben iſt die Vernunft. Es ergiebt ſich, daß die Vorſtellungen zwar Reſultat der Wirklichkeit (der Dinge an ſich) aber nicht der Wirklichkeit allein ſeien, ſondern durch ſubjective Elemente formeller Art weſentlich bedingt würden, mittels deren ſich die Erkenntniß vollzieht. Das Vernünftige iſt alſo die Form der Erkenntniß. Die Formen unſeres Denkens ſind allgemein und nothwendig: das iſt eben der Character des Vernünftigen. Alſo iſt die Form der Inhalt der Kantiſchen Philoſophie. Critiſch iſt dieſe Philoſophie, weil ſie beſtimmen will, welches die Gränze unſeres Vernunftgebrauches ſei d. h. wo die Scheidewand zwiſchen dem Aprioriſchen und Apoſterioriſchen gezogen werden müſſe.

Wenn Spinoza mit Des Cartes die Objectivität der Erkenntniß (als der clara et distincta perceptio) auf das

ontologiſche Argument geſtützt, behauptet hatte, ſo kehrte Kant, indem er die Bekämpfung dieſes Arguments recht eigentlich zum Angelpunct ſeiner Critik machte, die Sache dergeſtalt um, daß er erklärte, unſer Denken richte ſich nicht nach den Dingen, ſondern die Dinge — nämlich inſofern ſie vorgeſtellt werden — nach dem Denken. Die verſchiedenen Beweiſe des Daſeins Gottes, vor allen den ontologiſchen, behandelte er als pathologiſche Erſcheinungen des Denkens. Wir kämen ja überhaupt nie hinter die Dinge, wie ſie an ſich wären, ſondern blieben bei den Erſcheinungen unſerer Erfahrung ſtehen, die durch ſubjective Elemente des Erkenntnißvermögens beſtimmt würden. Kant verglich dieſen Gedanken, welcher die erſte und gewiſſermaßen nothwendige Folge ſeiner Vernunftcritik war, mit der Entdeckung des Copernicus. Wie Copernicus dadurch, daß er den Mittelpunct des Planetenſyſtems von der Erde nach der Sonne verlegte, die himmliſchen Phänomene zuerſt genügend zu erklären in den Stand geſetzt wurde, ſo brachte Kant durch den Satz, unſere Vorſtellungen richteten ſich nicht nach der Wirklichkeit, ſondern die ſogenannten Dinge d. h. die Gegenſtände unſerer Erkenntniß nach dem Vorſtellungsvermögen, einen gewaltigen Umſchwung in der philoſophiſchen Denkart hervor. Denn geſetzt auch den Fall, daß es mit der Durchführung dieſes Satzes bei Kant nicht zum Beſten ſtände, ſo iſt er doch ſchon an und für ſich genommen der tiefſten Unterſuchung werth. Er eröffnet eine Weltanſchauung, welche die bisherige nicht weniger an Erhabenheit übertrifft, als die aſtronomiſche Anſicht des Copernicus die ſeiner Vorgänger. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man es freilich als Unvollkommenheit der menſchlichen Natur beklagen wollen, daß wir, weil wir nicht die Dinge an ſich erkennen, auf eine Scheinerkenntniß beſchränkt und deshalb von der Wahrheit ausgeſchloſſen ſeien; aber abgeſehen davon, daß der Natur Vorwürfe zu machen immer thöricht iſt, ſo iſt auch die Behauptung unwahr, daß wir, weil wir der objectiven Erkenntniß der Dinge an ſich erman-

geln, die Wahrheit überhaupt entbehrten. Beſitzen wir wenigſtens doch dieß als Wahrheit, daß wir von der objectiven Erkenntniß der Dinge ausgeſchloſſen zu ſein uns bewußt ſind: ein Satz, der obſchon zunächſt ein bloß negativer, dennoch ſeine poſitive Bedeutung hat. Wie die Erkenntniß der wirklichen Bewegungen der Himmelskörper grade dadurch unendlich ſich vervollkommnet hat, daß die ſcheinbaren Bewegungen derſelben eben als ſcheinbare von Copernicus nachgewieſen wurden, ſo iſt auch die Aufdeckung des Scheins im Denken der erſte Schritt zur ſichern Beſitzergreifung der Wirklichkeit, von welcher derjenige auf immer getrennt bleiben muß, der ſich ruhig im Beſitz derſelben wähnt, ohne es zu ſein. Wenn durch den dieſes Univerſum leitenden Geiſt in der Natur alles weislich geordnet iſt, ſo ſehen wir nunmehr ein, daß jede Stufe der Weſen eine Welt für ſich habe, die nach ihrem Erkenntnißvermögen eingerichtet iſt, und daß alſo, da es eine unabſehbare Fülle von Weſensſtufen giebt, auch unendlich viele Welten exiſtiren: wir dürfen ahnen, daß die Erkenntniß einer dieſer Welten immer die Vorbereitung für eine andere ſei, und alſo auch der Menſch durch die ſeinem Denken auferlegten Schranken der Luſt der Vervollkommnung theilhaftig gemacht werden ſolle, um wie der Apoſtel ſagt, von einer Klarheit zur andern durchzudringen.

Unſere Erkenntniß der Wirklichkeit iſt alſo nach Kant eine ſcheinbare oder beſſer eine unvollkommene. Verlangen wir Sicherheit, d. h. Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens, ſo ſind wir auf die Formen des Denkens (Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, die Kategorien für den Verſtand) angewieſen. Dieſe Ohnmacht der Vernunft, da ſie eigentlich nur weiß, daß ſie nichts weiß, iſt um ſo entſchiedener, als Kant ausdrücklich bemerkt, jene Formen hätten wir nur für die Erfahrung, alſo an und für ſich ſeien ſie leer und werthlos. Die Vernunft giebt ſich in ihnen gewiſſermaßen auf. Nun iſt es aber gar nicht Kant's Sinn, der Vernunft überhaupt eine ſo demüthige Stellung anzuweiſen, wenn

er gleich die Nothwendigkeit erkannt hat, ihr das Begreifen der Wirklichkeit als ſolcher abzuſprechen. Ihm bleibt noch das Gebiet des Practiſchen, auf dem er die Vernunft dasjenige gewinnen läßt, was ſie in der Theorie verloren hat — die Herrſchaft. Sittlichkeit iſt die Geſetzgebung der practiſchen Vernunft durch die Freiheit, welche aus bloßer Achtung vor dem Sittengeſetze daſſelbe erfüllen heißt.[1])

Im Menſchen, ſo haben wir ihn erklären hören, beſteht eine ſittliche Zunöthigung, ſeine Pflicht ohne Intereſſe, d. h. unabhängig von dem Einfluſſe der Selbſtliebe und der Rückſicht auf das eigene Wohlergehen zu erfüllen. Dieſer Umſtand ſei es, von welchem aus die Freiheit des Willens erſchloſſen werden müſſe. Wir würden keine ſittliche Zunöthigung empfinden, wenn wir nicht frei wären, d. h. in jedem Falle unſere Vernunft gegen den Trieb des Begehrungsver-

---

1) Daher Aeußerungen wie folgende: Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerlei; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimmbar. Critik d. r. Vernunft II, II. 2. 2. Hauptſt. 9. Abſchn. p. 432. — Und vorher (p. 430): Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorherbeſtimmt, eher noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligiblen Characters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher oder Nachher und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturſachen durch äußere oder innere aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamiſch beſtimmt zu ſein, und dieſe Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

mögens durchzuſetzen vermöchten. Die Herrſchaft der Vernunft iſt alſo im Practiſchen.

Es iſt nöthig, dieſe Sätze einer genaueren Durchſicht zu unterwerfen. Denn wenn ſie wahr ſein ſollten, ſo ſind ſie das ewige Fundament der durch ſie geſicherten Vernunftwiſſenſchaft; erweiſen ſie ſich als unrichtig, ſo iſts um den Rationalismus überhaupt gethan, der ſich bei Kant auf das ethiſche Gebiet wie in eine letzte Zuflucht gerettet hat; ſind ſie aber aus Wahrem und Falſchem gemiſcht, ſo wird eine critiſche Scheidung den Faden gewinnen machen, der vom Rationalismus weiter führt, ohne daß von einer abſoluten Verwerflichkeit deſſelben die Rede zu ſein braucht.

Zuerſt alſo: Iſt es wahr, daß im Menſchen eine ſittliche Zunöthigung beſtehe? Unendlich mannigfach in der Art ſeiner materiellen Erſcheinung iſt das Pflichtgefühl doch als ſolches allen Menſchen gemein. Niemand wird auszuſprechen wagen, daß er überhaupt keine Pflichten anerkenne. Jedermann beanſprucht Pflichten Anderer gegen ihn als Rechte und leiſtet Pflichten. Ohne die Vorſtellung der Pflicht iſt keine Einheit im Thun mehrerer Menſchen mit einander, alſo weder Staats- noch Kirchengemeinſchaft, und nicht einmal die Einheit im Thun eines einzelnen Menſchen denkbar. Endlich liefert die Thatſache des Gewiſſens unmittelbar den Beweis, daß das Bewußtſein einer Pflicht überhaupt im Menſchen unauslöſchlich ſei.

Wenn alſo Kant's Satz zuzugeben iſt, ſo wäre nun weiter zu fragen: Iſt die ſittliche Zunöthigung der Art, daß man ſeine Pflicht ohne alles Intereſſe erfüllen muß? Wenn Kant von Intereſſe bei der Pflichterfüllung ſpricht, ſo verſteht er darunter die Selbſtſucht. Allerdings hat dieſe mit der Pflichterfüllung nichts zu thun. Wir handeln im pflichtgemäßen Thun ganz anders, als der Kitzel der Begehrung und das egoiſtiſche Moment überhaupt uns leiten würde. Wir handeln alſo, fährt Kant fort, aus bloßer Achtung vor dem ſittlichen Geſetz. Achtung definirt Kant als Vorſtellung von

einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Woher kommt dieſer Werth? Kant antwortet: aus der reinen Vernünftigkeit des Sittengeſetzes.[1])

Alſo aus Achtung vor dem Sittengeſetz handeln heißt, aus Vernunft ſittlich handeln. Und zwar iſt hier unter Vernunft zu verſtehen, was Kant ſonſt den kategoriſchen Imperativ nennt. Daraus erhellt, daß Kant ſich die ſittliche Welt als unter einem beſtimmten Geſetze ſtehend denkt, nach dem unfehlbar alle ſittlichen Menſchen handeln und deſſen Allgewalt nur durch den Umſtand unterbrochen wird, daß wir Menſchen als zugleich auch ſinnliche Weſen ſinnlichen Antrieben folgen können. Ja, er geht ſo weit, den Ausdruck zu gebrauchen, das ſittliche Geſetz müſſe uns wie ein allgemeines Naturgeſetz ſein.[2])

Man iſt alſo völlig berechtigt, Kant's Syſtem als einen ethiſchen Rationalismus zu bezeichnen, weil er grade dasjenige, was Spinoza überhaupt für die Welt annimmt — Vernunftzuſammenhang — wenigſtens für die ſittliche Welt zu retten ſucht. Freiheit iſt daher für ihn nichts anderes, als das Vermögen, ſich mittels Eintritts in den ſittlichen

---

1) Man könnte mir vorwerfen, als ſuchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkeln Gefühle, anſtatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl iſt, ſo iſt es doch kein durch Einfluß empfangenes, ſondern durch einen Vernunftbegriff ſelbſtgewirktes Gefühl, daher von allen Gefühlen der erſteren Art, die ſich auf Neigung oder Furcht bringen laſſen, ſpecifiſch unterſchieden. Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtſein der Unterordnung meines Willens unter einem Geſetze, ohne Vermittlung anderer Einflüſſe auf meinen Sinn bedeutet. Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durchs Geſetz und das Bewußtſein derſelben heißt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung des Geſetzes aufs Subject und nicht als Urſache deſſelben angeſehen wird. — — Alles moraliſche ſogenannte Intereſſe beſteht lediglich in der Achtung fürs Geſetz. (Grundlegung zur Philoſophie der Sitten. Erſter Abſchnitt; Anmerkung zu pag. 19.)

2) Grundlegung p. 44.

Vernunftzuſammenhang der irrationalen Sinnlichkeit zu entziehen.

Demnach bedürfen zwei Puncte der Erörterung. 1. Iſt die ſittliche Welt durch den kategoriſchen Imperativ als Geſetz wirklich beſtimmt? 2. Hat Freiheit wirklich die ihr von Kant beigelegte Bedeutung? Daraus muß erhellen, ob die Sittlichkeit des Menſchen überhaupt vom Vernunftzuſammenhange beherrſcht werde.

Der kategoriſche Imperativ bedeutet: was dem Wohlſein Aller dient, das iſt gut und danach muß gehandelt werden. Der Einzelne muß ſich als ein Glied der unendlichen Kette anſehen, deren Principe er die Maximen ſeiner Handlungen, alſo ſeine Handlungsweiſe nachbilden und unterſtellen muß. Man fragt ſogleich: welches iſt dieſes allgemeine Princip der Geſetzgebung? Kant läßt ſich darüber nicht aus — nämlich vom aprioriſchen Standpunct aus. Zwar ſucht er ſeinen Begriff davon durch Beiſpiele zu erläutern, aber dieſe erläutern nur immer, wie man aus Selbſtliebe nicht handeln dürfe, geben dagegen, ſo ſehr Kant dieß auch behauptet, ein poſitives Princip des Handelns keineswegs an die Hand. Sie können es nicht, weil Kant in der That bei ſeinem kategoriſchen Imperativ nichts weiter ausſpricht, als daß man eben ſeiner individuellen Neigung nicht nachhängen dürfe, um ſittlich zu ſein. Sein ſittliches Princip iſt alſo ein negatives: er ſagt nur, wie man nicht zu handeln habe, und ſo gilt denn von ihm ganz daſſelbe, was über Spinoza's Ethik bemerkt wurde. Beide Philoſophen denken ſich die Sittlichkeit durch den Vernunftzuſammenhang aprioriſcher Begriffe unabänderlich beſtimmt und haben, indem ſie bei dieſem Satze ſtehen bleiben, zum weitern Inhalt der Ethik nur das Abweiſen des Unſittlichen, alſo den negativen Theil, den Kampf gegen die ſubjectiv-ſinnliche Willkür der Affecte und Leidenſchaften. So daß ſich die Ethik Kant's von der Spinoza's in der That, was den eigentlichen Lehrinhalt betrifft, gar

nicht unterſcheidet. Die Betrachtungsweiſe der beiden Denker unterſcheidet ſich nur darin, daß Spinoza überhaupt Fataliſt iſt, während Kant den Vernunftzuſammenhang nur in der ſittlichen Welt annimmt, im Sinnlichen dagegen leugnet und daher die Freiheit als den Uebergang vom Irrationalen ins Rationale bewahrt. Spinoza hat, wie wir ſahen, von ſeinem fataliſtiſchen Principe aus überhaupt gar kein Recht, eine Ethik aufzuſtellen: Kant hat durch ſeine tiefere und principiellere Unterſcheidung von Sinnlichkeit aus Selbſtliebe und Sittlichkeit durch Freiheit ſich dieß Recht erworben, aber daſſelbe — nicht benutzt.

Denn wenn auch Niemand die Wahrheit des kategoriſchen Imperativs wird leugnen wollen, welcher im Grunde genommen nur ausſagt, daß die ſittliche Welt geſetzlich — man nenne dieß Geſetz nun göttlichen Willen oder Vernunft — dergeſtalt beſtimmt ſei, daß der Einzelne ſich in Harmonie zu ſetzen habe mit dem großen Zuge des Ganzen: ein Satz, der allem unſern Denken und Handeln mehr oder weniger bewußt ſtets zu Grunde liegt; wenn, ſagen wir, Niemand die Wahrheit des Kantiſchen Imperativs leugnen darf, ſo iſt dadurch dennoch eben nur ein Anfangspunct, ein das Fremdartige abwehrender Grundriß für die wiſſenſchaftliche Betrachtung des Sittlichen gewonnen und gleichſam die Baſis geſichert, auf welcher die Ethik ſich erſt erheben ſoll; eine poſitive Beſtimmung aber des Princips noch nicht gegeben. Kant ſelbſt muß geſtehen, daß unſer Handeln ſich in der ſinnlichen Welt vollzieht, die er für eine Welt des Scheins und der Unvernunft erklärt hat; das Princip der Ethik müßte eben angeben, wie nun der kategoriſche Imperativ durch Handeln d. h. in der ſinnlichen Erſcheinungswelt darzuſtellen wäre. Schon das aber erhellt gar nicht, ob Kant überhaupt eine Möglichkeit denkt, das Sittengeſetz im Thun zu verwirklichen. Dieß Geſetz iſt zwar ein Sollen und trägt daher ſchon in ſeiner Form den Gegenſatz von Vernunft und Nichtvernunft zur Schau; aber dadurch iſt entweder geſagt, daß es kein rein Vernünftiges

ſei, weil er ja auf das Nichtvernünftige mitreflectirt und Bezug nimmt, oder es iſt ausgeſprochen, daß der kategoriſche Imperativ die Macht habe, die Sinnlichkeit zu ſich zu erheben, zu aſſimiliren und dadurch den ganzen Menſchen zu rationaliſiren. Letzteres iſt ohne Zweifel Kant's Sinn, worauf auch die von ihm behauptete, freilich nur ſubjective Nothwendigkeit, ſich die Natur zweckmäßig vorzuſtellen, führt[1]), aber dann hätte er nun auch Anſtalt machen ſollen, ſeinem Geſetz Anwendungsfähigkeit, ſozuſagen Körper und Gliedmaßen zu verſchaffen. Aber Kant bringt es über den bloßen Dualismus nicht hinaus; grade wie Spinoza den Gegenſatz von Imaginatio und Intellectus aufzuheben vorſchreibt, aber kein geeignetes Mittel dafür ausfindig macht: ſo erſcheinen bei Kant Sittengeſetz und ſinnliches Material deſſelben im unverſöhnten Widerſtreit begriffen. Wir werden daher daſſelbe über Kant's Sittengeſetz ſagen müſſen, was bei Spinoza über das Ideal der Intellectualerkenntniß aus der Idee Gottes geſagt wurde, es ſei ſo wenig verwerflich, daß es vielmehr als das höchſte und reinſte Ideal zu betrachten ſei, aber eben auch darum als das Allerabſtracteſte und Unbrauchbarſte: es ſteht in einſamer Höhe über der ihm fremden Welt, mit der eine Vermittlung nicht abzuſehen iſt. Spinoza war der abſtracte Idealiſt des vernünftigen Erkennens; Kant iſt der abſtracte Idealiſt des Handelns.

Von dieſem Puncte aus iſt denn auch einzuſehen, was an der von Kant aufgeſtellten Idee der Freiheit getadelt werden muß. Wir haben in uns eine ſittliche Zunöthigung, ſagt Kant, ein Sollen, alſo haben wir auch ein Können dieſes Sollens; dieß iſt die Freiheit. Warum, fragen wir hier, wenn wir das Können und Sollen haben, haben wir denn nicht auch das Vollbringen? Mit andern Worten: Wenn Kant aus dem Sollen das Können folgert, was hält ab, aus dem Nichtvollbringen das Nichtkönnen zu folgern? Die eine Einſei-

1) Siehe oben Anm. pag. 88.

tigkeit iſt ſo berechtigt, wie die andere. Dieſer Einwurf iſt wieder nicht ſo gemeint, daß Freiheit überhaupt geleugnet werden ſoll, ſondern nur Freiheit im Sinne Kant's. Freiheit iſt nach Kant das Vermögen, eine Reihe von Folgen ſchlechthin, d. h. aus ſich, anzufangen[1]). Freiheit iſt alſo nur ein anderer, negativer Ausdruck für dasjenige, was Kant ſonſt practiſche Vernunft nennt; Freiheit und Vernünftigkeit iſt daſſelbe. Wurde nun eben darauf aufmerkſam gemacht, daß bei Kant nicht erſichtlich iſt, wie man durch Vernunft thätig ſein könne, ſo gilt daſſelbe hier wieder. Aus bloßer Vernunft ſind wir nie thätig, wie dieß D. Hume in ſeinem Inquiry concerning the principles of morals ſo ſchlagend hervorhebt[2]); wir bedürfen dazu immer eines beſtimmten, erfahrungsmäßigen Etwas im Thun. Steht dieß Etwas nun auch wirklich unter dem Vernunftgeſetz, ſo iſt es doch nicht ſelbſt Vernunft. Alſo exiſtirt Freiheit im Sinne Kant's nicht, d. h. man kann nicht ſchlechthin durch und aus ſich ſelbſt eine Reihe von Veränderungen in der Sinnenwelt anfangen. Aber damit ſoll wie geſagt nicht geleugnet werden, daß wir frei ſeien der Idee und Anlage unſerer Natur nach, ſondern daß wir die Freiheit im Sinne Kant's ſchon von Natur als wirkliche beſäßen, das wird geleugnet. Hier erſcheint die Zwieſpältigkeit des Syſtems am deutlichſten. Vor allen Dingen will Kant die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit gewahrt wiſſen, aber dann hätte er den Menſchen auch nicht für abſolut frei von Natur erklären ſollen. Der Rationaliſt der Ethik darf conſequenterweiſe keine abſolute Freiheit behaupten; die abſolute

1) Siehe oben Anm. pag. 92.

2) Though reason when fully assisted and improved, be sufficient to instruct us in the pernicious or useful tendency of qualities and actions; it is not alone sufficient to produce any moral blame or approbation. — — Reason instructs us in the several tendencies of actions, and humanity makes a distinction in favour of those which are useful and beneficial. Appendix I. (concerning moral sentiment).

Freiheit ſchließt eben die Verbindlichkeit zur Sittlichkeit durch Vernunft aus. In der That iſt kein Menſch durch bloße Vernunft ſittlich, wenn freilich das ſittliche Thun ſich rationell begründen und rechtfertigen läßt. Die Vernunft zwingt, aber der Menſch wird nicht zur Sittlichkeit gezwungen; er iſt frei auch gegen das Gute. Darin grade liegt die Größe und Würde des Menſchen, daß er das Gute aus Freiheit wählt und ohne Zwang der Vernunft. Seine natürliche Freiheit iſt alſo kein Vermögen der Sittlichkeit, ſondern die ſich in ihm durch die That verwirklichende Sittlichkeit ſelbſt macht ihn erſt frei. Aber es war der Character des Kant'ſchen Zeitalters, die Quelle aller Dinge und aller Verhältniſſe, alſo auch der Sittlichkeit, in der Vernunft zu erblicken — weil man nur an die Form dachte und allerdings die Vernunft die Form des Sittlichen iſt. Die Freiheit der reinen Vernunft iſt demnach ein Ideal, das bei unſerm Handeln herauskommen ſoll, und daher allerdings unſerm Handeln als letzter Zweck vorſchwebt, aber doch erſt nach vorhergegangener vollſtändiger Erkenntniß des eigenen Selbſtes und der Natur der Dinge überhaupt verwirklicht ſein kann — welches einen unendlichen Proceß des Innern grade ſo vorausſetzt, wie die Beſchränktheit unſeres Erkenntnißvermögens überhaupt thut. Freiheit als Willkür (facultas eligendi) eröffnet die Möglichkeit einer unendlichen Vervollkommnung, indem ſie das Mittel iſt, ſich von dem jedesmal errungenen ſittlichen Standpunct hinweg auf einen höhern zu begeben. Alſo iſt allerdings die Freiheit das Princip der Ethik, aber nur das formelle, einſeitige. Um Freiheit zu verwirklichen, ja, nur möglich zu machen, bedarf es eines Andern, das, ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Character an ſich zu tragen, doch der Vernunft gemäß iſt. Aber daß man aus Erfahrung klug und dadurch ſittlich werde, daß das Leben das Licht der Menſchen ſei, daß beim ſittlichen Thun das Moment der Individualität ſein wohlbegründetes Recht, miteinzureden, habe — ſind alles dem rationaliſtiſchen Standpuncte völlig fremde Betrachtungen.

Was veranlaßte denn aber Kant, so müssen wir jetzt fragen, Vernunft oder Freiheit in seinem Sinne zum sittlichen Princip selbst und damit zum Primum movens seines Systems zu machen? Die Antwort ist: der polemische Character seiner am Ende doch immer gegen den Dogmatismus gerichteten Philosophie. Die metaphysischen Ideen sollen nicht mehr das den Denkproceß Bestimmende sein, sie sollen nur die Vernunft regulativ begränzen: darum — so argumentirt Kant weiter — dürfen sie aber auch nicht mehr unser Handeln bestimmen. Wir sollen sittlich sein auch abgesehen von Unsterblichkeit und Gott. Wir glauben Unsterblichkeit und Gott nur — folgert er nun ganz consequent — weil wir das Sittengesetz in uns haben und uns dessen bewußt sind; nicht weil wir an Unsterblichkeit und Gott glauben, sind wir auf Sittlichkeit gewiesen. So reißt Kant die Dinge auseinander, welche untrennbar verbunden sind, Sittlichkeit und Frömmigkeit; wie er eben die Dinge zusammenwarf, die nichts mit einander zu thun haben; er geht durch die Consequenz des Auslaufspunctes getrieben, auf einen dem gesunden Menschenverstande ganz paradoxen Standpunct über. Und auf einen nicht bloß paradoxen, sondern völlig unwahren. Denn der Vernunftglaube an Unsterblichkeit und Freiheit ist wahrhaftig nicht, wie Kant will, ein bloßes Postulat der practischen Vernunft, sondern mindestens eben so ursprünglich, als die Vorstellung der Pflicht.[1]) Dieser Vernunftglaube soll nach Kant auf dem Gegensatz von Pflichterfüllung und Wohlergehen

1) Damit soll aber gar nicht bestritten werden, daß unter Umständen und in einzelnen Fällen Unsterblichkeit und Gottes Dasein durch das Pflichtbewußtsein zur Erkenntniß gebracht werden, also in der Pflicht ihren Erkenntnißgrund haben mögen — das sogenannte ethische Argument. Aber das ändert das Wesen der Sache nicht. Ist die Pflicht auch per accidens Erkenntnißgrund, so ist sie doch darum noch nicht Naturgrund jenes Glaubens in unserm Innern, dessen Berechtigung Kant gegenüber ausdrücklich festgehalten werden muß.

beruhen — aber wie, wenn wir dieſen Gegenſatz als einen gar nicht vorhandenen, leugnen? Wenn wir ſagen, die Pflichterfüllung ſelbſt ſei Wohlergehen und Glückſeligkeit und es gebe neben derſelben kein anderes Wohlergehen? Der Sittliche ſei in der That grade dadurch allein, daß er ſittlich ſei, auch glücklich, wie die Stoiker dieß denn auch richtig behaupteten [1]). Sinkt nun der Gegenſatz von Pflichterfüllung und Glück, ſo iſts auch mit Unſterblichkeit und Gottes Daſein bei Kant aus, welche gewiſſermaßen nur durch die relative Unvernünftigkeit des Menſchen erhalten werden. Denn wäre der Menſch ganz und gar ſittlich, ganz über den Gegenſatz von kategoriſchem Imperativ und niederm Begehrungsvermögen hinaus, ſo wären Unſterblichkeit und Gott für das Kantiſche Syſtem völlig überflüſſig, ja ſtreng genommen unmöglich. [2])

Hat Kant das Verdienſt, den inneren Zuſammenhang zwiſchen den metaphyſiſchen Ideen und dem Bewußtſein der Sittlichkeit zuerſt aufgefaßt zu haben, ſo trifft ihn doch der Vorwurf, die Art und Weiſe dieſes Zuſammenhanges grade der Wahrheit entgegengeſetzt aufzuſtellen. Erſt auf den Glauben an Unſterblichkeit und Gott kann die Sittlichkeit ſich gründen. In dem Maße iſt der Menſch ſittlich, als jener Glaube in ihm lebendig wirkt. Der Zweifel ſchon an Gott und Unſterblichkeit macht daher unſittlich: der Trieb zum Böſen veranlaßt jenen Zweifel, um ungeſcheut Befriedigung beanſpruchen zu können. Dagegen iſt die ächte Sittlichkeit die Frucht des ächten Glaubens an Gottes Vorſehung und Unſterblichkeit der Seele: beide, dieſer Glaube und die Sittlichkeit, ſtehen und fallen mit einander. Aber grade der Umſtand, daß in Bezug auf Seele und Gott nicht von aprioriſchem Wiſſen,

---

1) Ipsa iucunditas quae inest amori faciendi bonum absque fine remunerationis, est merces, quae manet in aeternum, ſagt der von Kant ſo ſehr verſpottete Geiſterſeher. (Arc. Coelestia §. 9198.)

2) Eine Conſequenz, die denn bekanntlich auch Forberg zog.

ſondern nur von Glauben die Rede ſein kann, machte es dem Rationaliſten unmöglich, auf dieſen Ideen ſein Syſtem zu bauen. Iſt das Syſtem anderweitig begründet, ſo mögen ſie noch als gute Zugabe mit in den Kauf genommen werden. Freilich aber in welchem Zuſtande! Halb gehören ſie der Theorie an, halb der Praxis; einmal formelle Ideen und Regulative des Zuſammenhangs erfahrungsmäßiger Erkenntniß; das andremal Gegenſtand des Vernunftglaubens — aber nirgends ſind ſie das, was ſie an und für ſich ſind, ſondern werden nur in ihren Schattenbildern ergriffen.

Daraus alſo, daß das Urſprüngliche des Glaubens geleugnet wird, fließt die Unvollkommenheit der Kantiſchen Philoſophie, welche ſich in Folge dieſes Grundmangels im ewigen Auseinanderhalten von unverſöhnten Gegenſätzen, wie formell und materiell, ideal und natürlich, aprioriſch und aposterioriſch, äußert. Kant bezahlt damit ſeiner Zeit den Tribut, welche nur das Abſtract-allgemeine für Vernünftiges anerkennen wollte, und demgemäß das Moment der Ueberzeugung und des Glaubens nebſt allem, was damit zuſammenhängt, als unphiloſophiſch entweder verdammte oder doch hintenanſetzte. So endigt Kant's Critik — das größte Unternehmen, welches je in der Philoſophie vorgekommen iſt — doch einſeitig und unvollkommen. Spinoza dachte, er wiſſe Gott; Kant weiß, daß Gott nicht gewußt werde — das iſt ihm genug, um Gott für die Vernunft zu leugnen, oder doch auf eine ſehr entlegene Stelle zu relegiren. Der Mittelpunct der Metaphyſik wird zur Peripherie und dadurch namentlich die unnatürliche Trennung von Theorie und Praxis herbeigeführt, welche der letzteren alle Baſis entzieht.

So hat ſich in Kant der Rationalismus ſelbſt aufgerieben: es iſt ihm nichts mehr übrig. Der theoretiſche Dogmatismus iſt von Hume beſtritten, von Kant als Scheinerkenntniß begriffen: der ethiſche Rationalismus erweiſt ſich als eine Unmöglichkeit. Aber dieß Princip wich noch nicht ſo bald vom Platze, es gebar noch eine merkwürdige Erſchei-

nung, durch die es zwar nicht innerlich weiter gefördert wurde, aber klarer in seiner Macht wie Ohnmacht erscheint.

Der ethische Rationalismus der reinen practischen Vernunft, nicht mehr angreifend und critisirend, also in Gegensätzen sich bewegend und stückweise, sondern besitzergreifend, sich selbst besitzend: der Rationalismus aus einem Stücke als transcendentaler Idealismus — das ist Fichtes Werk.

IV. Untergang des Rationalismus. Fichte.

Wenn der Gedanke der Vernunft bei Kant die höchste Einheit des Systems ausgemacht hatte, so fehlte doch noch viel, daß dasselbe eine wirkliche Einheit gehabt hätte. Weil Kant überall an die thatsächliche Erfahrung anknüpft, um daraus die Formen möglicher Erfahrung zu finden, so breitet sich ihm der Inhalt der Vernunft in die größte Mannigfaltigkeit aus, zu der keine principielle Ableitung führt. Fichte nun, dessen Grundgedanke ist, die Philosophie habe die Einheit des Mannigfaltigen darzustellen, faßt das Ganze des von Kant umgeschmolzenen Rationalismus in einen Brennpunct zusammen. Er entwickelt das, was Kant als den Inhalt der Vernunft durch Analyse des Bewußtseins gefunden und in synthetischer Weise in der Critik der reinen Vernunft niedergelegt haben wollte, mittelst einer neuen, eigens dazu erfundenen Methode dergestalt aus dem Grundgedanken, daß es wie in organischer Gliederung mit demselben zusammengehörig erscheint, und somit ein einheitliches Ganzes bildet. Dieß System ist die energische und consequente, wenn gleich einseitige Durchführung der von Kant vertretenen Richtung.

Fichte geht also davon aus, daß die Vernunft, wie auch Kant in der Critik der reinen Vernunft dieß ausgesprochen hatte, überall Zusammenhang und Einheit herzustellen

ſuche. Dieß Streben iſt die Geneſis der Philoſophie. Die Philoſophie hat die von der Vernunft erſtrebte Einheit darzuſtellen: dieſe Einheit iſt in der Vernunft und kann keine andere, als die der Vernunft ſelbſt ſein. Kant nun hat dieß ſein eigenes Princip nicht durchgeführt, wenn er von einer Einheit der Vernunft ſpricht und ſich doch in immerwährenden Gegenſätzen bewegt. Dieſe Gegenſätze beruhen auf dem bloßen Schein und werden durch die Einſicht aufgehoben, daß alles, was in dem Bewußtſein iſt, auch aus der Vernunft und Vernunft ſei. Die wirkliche Welt iſt daher vom Standpuncte des Denkens aus nur die vom denkenden Ich geſetzte Schranke ſeiner Thätigkeit. Es kann daher auch ferner nicht einen von Kant angenommenen Widerſpruch zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Thätigkeit geben: es iſt überall dieſelbe Vernunft, welche nur nach den verſchiedenen Richtungen ihres Wirkens einmal theoretiſch, dann practiſch genannt wird.

So iſt Fichte ein völliger Rationaliſt, welcher den Reſt des von Kant übriggelaſſenen dinglichen Gegenſatzes in ſeiner Weiſe austilgt. Er hat inſofern vollkommen Recht, zu ſagen, daß außer ſeinem Syſteme nur das des Spinoza conſequent ſei: er bildet innerhalb des Rationalismus den diametralen Gegenſatz zu Spinoza. Auch letzterer behauptet den abſoluten Vernunftzuſammenhang und erklärt die Philoſophie für die Einſicht in die Einheit des vernünftigen Ganzen, aber zwiſchen beiden iſt wieder der Unterſchied, daß Spinoza die Vernunft als Gegebenes, und eben darum nur Aufzufaſſendes anſieht, während Fichte ſie als Thätigkeit, als productive Kraft handhabt. Spinoza paßt ſeine ſubjective Vernunft dem Geſetze und der Vernunft des Univerſums an und ein, Fichte conſtruirt das Univerſum aus ſeiner Vernunft hervor; Spinoza führt, um mit Plotin zu reden, das Göttliche in uns mit dem Göttlichen im Univerſum zuſammen, Fichte führt auf eigene Hand das Univerſum als ideelle Projection aus; Spinoza iſt daher theoretiſch, dogmatiſch, realiſtiſch; Fichte dagegen ethiſch, conſtruirend, transcendental-idealiſtiſch.

Am vollständigsten spricht sich Fichte über den Geist seines Systems im Gegensatze zu Spinoza folgendermaßen aus[1]): „Spinoza trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in Gott, der sich nie seiner bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letzte in die besondern Modificationen der Gottheit. So aufgestellt ist sein System völlig consequent, und unwiderlegbar, weil er in einem Felde sich befindet, auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann, aber es ist grundlos; denn was berechtigt ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehen? Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System, und der Fehler ist bloß darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß ein vorgestelltes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden, aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann."

Diese Stelle, welche beiläufig gesagt, dem Spinoza insofern das größte Unrecht thut, als dieser Gott für nichts weniger als für das bloße reine Bewußtsein ansieht, ist ungemein characteristisch für Fichtes Standpunct. Wir sehen daraus, daß für Fichte das practische Bedürfniß dessen, was werden soll, grade das ist, was bei Spinoza die Substanz oder Gott. Der sittliche Proceß ist der absolute Gedanke des Systems, der an die Stelle der Rückkehr zu Gott tritt. Der Weg dazu ist für beide Philosophen derselbe — die Vernunft. Was bei Spinoza die cognitio

1) Grundlegung der Wissenschaftslehre p. 15. (2. Ausgabe.) In d. ges. Werken I, p. 100—101.

unionis, quam mens cum tota natura habet, dieſe theoretiſche Vernünftigkeit, welche ihm freilich als ſolche zugleich ſittlich erſcheint, das iſt bei Fichte die Verwirklichung der Freiheit. Auch Spinoza bezeichnet ſeine Vernunft als Mittel der Freiheit, und wir können daher ſagen, Freiheit durch Vernunft ſei der Grundgedanke beider Syſteme, aber dem Einen als Einkehr zu Gott, dem Andern als Erlangung abſoluter Selbſtändigkeit, zu der als dem innerſten Zwecke anzutreiben uns die Idee der Pflicht dient.

Die Begründung des transcendentalen Idealismus, welcher inſofern die Spitze des Rationalismus bildet, als er nicht nur die geſammte Wahrheit, ſondern die geſammte Wirklichkeit in der Vernunft und zwar in der Selbſtthätigkeit des vernünftigen Denkens nachzuweiſen ſucht, erfolgt nun ſo. Fichte erklärt, nur das von Kant im Dunkel gelaſſene, wenn gleich erkannte Princip der reinen Vernunft hervorgezogen und an die Spitze geſtellt zu haben. Dieß iſt das Ich oder das ſubjective Selbſtbewußtſein. Kant hatte das Ich als die urſprüngliche, ſynthetiſche Einheit der Apperception bezeichnet, welche als ſolche alle unſere Vorſtellungen begleite, ja ihnen zu Grunde liege und ſie erſt möglich mache.[1]) Die ſynthetiſche Einheit der Apperception ſei der höchſte Punct, an den man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik und nach ihr die Transcendentalphiloſophie heften müſſe, ja, dieſes Vermögen — das Ich — ſei der Verſtand ſelbſt.[2]) Was Wunders, daß Fichte darauf fußend dieſen Punct als Princip ſeiner Transcendentalphiloſophie nun auch wirklich benutzte, von dem aus es für ihn, wie wir gleich ſehen werden, keine Schwierigkeit hatte, nach Anleitung der Kantiſchen Kategorienlehre die Realität — nämlich die Dinge an ſich — in einen bloßen Gedanken aufzulöſen. Fichte nannte das

1) Siehe oben p. 81 in der Anm.

2) Critik der reinen Vernunft. Elem.-Lehre. II. Theil. 1. Abt 1. Buch 2. Hauptſtück p. 130 der Leipz. G.-Ausgabe.

Ich diejenige Thathandlung, die unter den empiriſchen Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins nicht vorkommt, ſondern vielmehr allem Bewußtſein zu Grunde liegt. Das Ich iſt ihm daher nicht das nach der Hand, ſondern das ſchlechthin Geſetzte; wobei Sein und Sichſetzen daſſelbe iſt, ſo daß man von dem Grundſatz auszugehen hat: das Ich ſetzt urſprünglich ſchlechthin ſein eigenes Sein; und weiter iſt von vornherein nichts ſeiend und nichts denkbar. So iſt im Ich die von der Philoſophie geſuchte Einheit des Subjectiven und Objectiven gefunden, und weil eben das Ich es iſt, welches dieſe Einheit bildet, ſo kann von einer dem Ich fremden Objectivität, von einer ſogenannten wirklichen Welt, die man außer dem Ich denkt, nicht mehr die Rede ſein. Dieſe ſogenannte Welt muß vielmehr, um überhaupt gedacht werden zu können, als ein Product des Ichs gedacht werden, dergeſtalt, daß auf den mancherlei Anſichten, welche man über die Trennung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven im Ich haben kann, der ganze Mechanismus des Bewußtſeins beruht. Wenn das Ich ſich ein Objectives, ein Nicht-Ich, gegenüber ſetzt und nun zuſieht, wie es damit übereinſtimmt, ſo verhält es ſich erkennend; beide Seiten aber, die ſubjective und objective, harmonirend angeſehen ſo, daß das Objective aus dem Subjectiven, ein Sein aus einem Begriffe (dem Zweckbegriffe) folgt, ergiebt das Practiſche. Immer aber iſt das Reale aus der Denkthätigkeit des Ichs: die geſammte Erfahrungswelt iſt ein aprioriſches, reines Erzeugniß des Selbſtbewußtſeins.

Durch dieſe Erklärung hat Fichte auf eine zwar eigenmächtige, aber vom Kantiſchen Standpunkte aus unwiderlegliche Weiſe[1]) ein Doppeltes erreicht. Er hebt dadurch den unleidlichen Gegenſatz von aprioriſchen Erkenntnißformen

1) Kant's Bemühungen, in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft vom Jahre 1787 zu retractiren, um ſich vor dem Vorwurf des Idealismus zu bewahren, ſind bekannt.

und aposteriorischem Erkenntnißstoff, von Vernunft und Ding an sich, auf — jenen von Hamann so treffend persiflirten Gegensatz, von welchem aus das Zustandekommen der wirklichen Erkenntniß als einer Syntheſe beider Elemente von Kant durchaus nicht hatte erklärt werden können. Zweitens vernichtet er aber auch den nicht minder harten Gegensatz von Gesetzgebung des Verstandes in der Theorie und Gesetzgebung der Vernunft in der Praxis. Fichte beruft sich dabei auf die Andeutungen, die Kant selbst in der Einleitung zur Critik der Urtheilskraft gegeben hatte, worin es heißt, es müsse, obgleich eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete der Freiheit, als dem Uebersinnlichen befestigt ist, *dennoch einen Grund der Einheit des der Natur zu Grunde liegenden Uebersinnlichen mit dem, was der Freiheitsbegriff practisch enthält*, geben.

Nachdem nun Fichte angenommen hat, daß im Ich die höchste Einheit sich finde, weil das Ich als der ursprüngliche Gedanke, „das schlechthin Gesetzte" zu betrachten sei, so liegt ihm zunächst ob, nachzuweisen, wie nun das Ich dazu komme, sich ein Objectives oder Nicht-ich gegenüberzusetzen und dadurch sich gleichsam aus sich herauszubegeben, wenigstens bei einer Schranke seiner Thätigkeit anzuhalten. Da erklärt nun Fichte, daß der Gegensatz von Subjectivem und Objectivem nöthig sei, damit es zum wirklichen Denken komme, welches sich immer in diesem Gegensatze bewege; und daß ein Denken nöthig sei, damit die sittliche That entstehe. *Also die Vorstellung des Sollens ist die eigentlich schöpferische Potenz des Fichteschen Systems.* Es kehrt Fichte die Kantische Weltanschauung dadurch allerdings um, wie dieser ihm auch vorwarf. Kant hatte gesagt: weil ein Gegensatz zwischen sinnlichem Sein und Sittlichkeit obwaltet, entsteht die Vorstellung der Pflicht; Fichte sagt nun: um die Pflicht auszuführen, müssen wir denken, und dazu ist ein Gegensatz von Subject und Object nöthig. *Wir*

machen durch unser Denken erst die Welt, bloß um an ihr ein Material unserer Pflicht zu haben. Ja, wir machen auch das Ideal, im populären Bewußtsein Gott genannt, welcher das „absolute Product des Ichs“[1]) ist, nur, um dadurch die Vorstellung einer sittlichen Weltordnung zu gewinnen. Denn jeder Glaube an ein Göttliches, das mehr als diesen Begriff der moralischen Weltordnung enthielte, wäre eines vernünftigen Wesens unwürdig. Das Ich begiebt sich durch sein Denken in den Gegensatz und dadurch in relative Abhängigkeit, um zur Selbständigkeit der sittlichen Freiheit zu gelangen.

Nun konnte aber freilich einem so consequenten Denker, wie Fichte, der durch diese neue Wendung entstandene ungeheure Widerspruch nicht entgehen, auf welchen folgende einfache Betrachtung führt. Gesetzt, daß wirklich der ganze Mechanismus des Denkens diesen transcendental-idealen Character trägt, der ihm hier beigelegt wird, daß also die Wirklichkeit nur im Zirkeltanze des Ichs besteht und aufgeht, daß alles auf die Verwirklichung der Freiheit hinausläuft — warum kommt es denn nicht durch den philosophischen Denkprozeß selbst zu dieser Freiheit? Wenn die Welt bloß im Denken besteht und entsteht, so muß das consequente Durchdenken aller Processe doch auch unmittelbar die Vollendung bringen! Hier ist Fichte gezwungen, da er nun einmal das Objective im Ich mit dem Objectiven (Realen) überhaupt, die theoretische Ableitung des Practischen mit dem wirklichen Thun verwechselt, eine Unterscheidung zu machen zwischen dem Ich, welches Gegenstand seiner Wissenschaftslehre ist und dem wirklichen Ich. Er nimmt demnach einerseits ein absolutes, ein schlechthin gesetztes, ein unendliches Ich an und andererseits ein wirkliches d. h. gewöhnliches, in der Entwicklung thätiges Ich. „Das Ich fordert, so läßt er sich

1) Grundlegung p. 261.

vernehmen[1]), daß es alle Realität in ſich faſſe, und die Unendlichkeit erfülle. Dieſer Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des ſchlechthin geſetzten, unendlichen Ich, und dieſes iſt das abſolute Ich, von welchem wir geredet haben. Hier erſt wird der Sinn des Satzes: das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin, völlig klar. Es iſt in demſelben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtſein gegebenen Ich; denn dieſes iſt nie ſchlechthin, ſondern ſein Zuſtand iſt immer, entweder unmittelbar oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet, ſondern von einer Idee des Ich, die ſeiner practiſchen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unſer Bewußtſein unerreichbar iſt und daher in demſelben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philoſophiſchen Reflexion) vorkommen kann." Dieſer Gegenſatz aber von idealem und wirklichem Ich iſt vom Princip aus unbegreiflich; er hebt ſogar das Princip auf, welches die höchſte Einheit verheißt und fordert, und nun bei einem ins Unendliche ſich erſtreckenden Gegenſatze anhält.

Aber Fichte muß noch einen Schritt weiter gehen, wie er ſich ſelbſt nicht ſcheut, zu erklären. „Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich", ſo ſagt er, „iſt demnach nach der Wiſſenſchaftslehre eine urſprüngliche Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und irgend einem Etwas außer demſelben, von welchem ſich weiter nichts ſagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengeſetzt ſein muß. Das Ich wird dadurch bloß in Bewegung geſetzt, um zu handeln und *ohne ein ſolches erſtes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt und da ſeine Exiſtenz bloß im Handeln beſteht, auch nicht exiſtirt haben.* Jenem Bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes ſei, eine entgegengeſetzte Kraft, die als ſolche auch nur gefühlt wird. Die Wiſſenſchaftslehre iſt demnach

1) Grundlegung p. 272.

realiſtiſch. Sie zeigt, daß das Bewußtſein endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandene, ihnen völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt; von der dieſelben ihrem empiriſchen Daſein nach abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſetzte Kraft, die von dem endlichen Weſen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. — Dieß, daß der endliche Geiſt nothwendig etwas abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding an ſich) und dennoch auf der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſei, (ein nothwendiges Noumenon ſei) iſt derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann". [1]) Fichte's Syſtem ſchließt alſo mit dem Bekenntniß, daß dasjenige, womit es anhob, um es aufzuheben, ſich als unaufheblich erwieſen habe. Und ſo ſehen wir, daß der Rationalismus hier an ſeiner Gränze angekommen iſt. Durch Kant auf Formalismus reducirt, muß er in Fichte anerkennen, daß er auf dem Boden eines unerkennbaren Etwas ſteht, das nur gefühlt wird. „Die Wiſſenſchaftslehre unterſcheidet ſorgfältig abſolutes Sein und wirkliches Daſein und legt das erſtere bloß zu Grunde, um das letztere erklären zu können." Dadurch ſpricht Fichte die Unmöglichkeit ſeines eigenen Syſtems aus. Hundertmal hat er erklärt, das Sein ſei nichts als das im Ich und durch das Ich geſetzte Nicht-Ich: hier erſcheint ein unabhängiges Sein, an dem die Selbſtändigkeit des Ichs zerbricht. Mit andern Worten: durch Fichte hat der Rationalismus ſeine Ohnmacht am allerentſchiedenſten ausgeſprochen, die er freilich als eine Ohnmacht des philoſophirenden Geiſtes überhaupt anſieht, weil ihm Bewußtſein und Vernunft, Inhalt des Bewußtſeins und vernünftig, vernünftig und allgemein-nothwendig, identiſche Begriffe ſind.

---

1) Grundlegung p. 275. 276.

Als Schelling durch sein Identitätssystem der deutschen Philosophie eine weitere Aussicht eröffnete, so versiegte auch äußerlich, was seinen innern Abschluß erfahren hatte. Der Rationalismus hatte alle seine Möglichkeiten erschöpft, so daß Fichte selbst, der letzte große Vertreter desselben, je länger desto mehr auf das Element des Glaubens zurückkam, wie in der Bestimmung des Menschen und seinen nächsten darauf folgenden, populär gehaltenen Schriften. Er fing auch die Wissenschaftslehre von einem andern Gesichtspunct zu bearbeiten an, nämlich dem des Wirklich-absoluten, jenem stets vorauszusetzenden Grunde der Erkenntniß und des Daseins. Ohne Zweifel ward er durch die von Schelling eingeleitete neue Bewegung mit dazu veranlaßt, aber es wäre Unrecht, zu behaupten, daß nicht der Keim dazu schon in seinem eigenen System gelegen habe[1]). Auch gieng er nicht auf Schellings Ideen selbst ein, was dieser als Mißverständniß und Unvermögen bezeichnete. Fichte blieb bei seinem rationalistischen Schematismus stehen, dessen veränderter Gestaltung in einem

---

1) Darum eben wurde in der obigen Darstellung auf die ursprüngliche Gestalt der Wissenschaftslehre (die Grundlegung vom Jahre 1794) zurückgegangen und grade das hervorgehoben, was einerseits den innern Widerspruch des Systems mit sich entdecken läßt, aber auch als Uebergangsmoment zum spätern Standpunct betrachtet werden muß. Das Unrecht, wovon wir reden, thaten Fichte sowohl Hegel (in seiner bekannten Abhandlung „Glauben und Wissen“ im critischen Journal 1802) als auch Schelling (Darlegung ꝛc. 1806) an. Beide premirten als das Fichten Characterisirende das mehr auf der Oberfläche liegende Princip des selbstthätigen Ich, ohne zu bemerken, daß der innere treibende Widerspruch des Systems schon in der Wissenschaftslehre selbst niedergelegt war, nicht erst durch ihre Critik hineingetragen zu werden brauchte. Jene ungenaue, ja schiefe Auffassung der Fichteschen Denkart, wogegen er selbst, so lange er lebte, nicht aufhörte zu protestiren, besteht denn bis auf diesen Tag. Nur der Sohn Fichte hat sich das Verdienst erworben, namentlich in den Vorreden zur Gesammtausgabe der Werke des Vaters (besonders zu Bd. I. III. IV.) den Anfang eines bessern Verständnisses dieser in der That noch unverstandenen Philosophie zu machen.

andern Zuſammenhange Erwähnung zu thun ſein wird, und gab ihm nur einen Unterbau durch die Anerkennung des wirklichen, aber außer der wirklichen Erkenntniß fallenden Abſoluten. Es blieb alſo zwiſchen ihm und Schelling immer der Unterſchied, daß er das Abſolute nur als das immer Vorauszuſetzende, Anzunehmende, zu Glaubende bezeichnet, Schelling dagegen mit Spinoza die adäquate Erkenntniß deſſelben behauptet. Schelling und Hegel kehrten den Pol der Philoſophie aufs Neue um, indem ſie wieder mit Spinoza das Abſolute als das Erſte und Gewiſſeſte unſerer Erkenntniß ſetzten. Aber deswegen darf doch nicht, wie es wohl geſchieht, ihre Philoſophie als eine bloße nachgekommene Afterbildung des Spinozismus angeſehen werden: ihre Faſſung der Sache iſt doch wieder weſentlich anders und ſpeculativer, als bei Spinoza, ſo daß ihnen ein höherer Rang in der Entwicklung der Philoſophie geſichert bleibt, wie ſeines Orts nachgewieſen werden ſoll.

Schlußbemerkung zum Rationalismus.

Wenn Des Cartes und Kant die Fermentatoren im Proceß des Rationalismus ſind, ſo dürfen Spinoza und Fichte, von denen der eine das Contemplative, der andere das Discurſive des Denkens vertritt, als diejenigen bezeichnet werden, in deren Syſtemen die Errungenſchaften der ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaft am vollſtändigſten und klarſten erſcheinen. Wurde nun oben geſagt: die Idee der Freiheit ſei der Grundgedanke beider Syſteme, ſo kann hier ausgeſprochen werden, daß dieſe Idee der Freiheit das innerlich treibende Moment der ganzen rationaliſtiſchen Entwicklung ſei. Unter dieſer Freiheit wird aber nicht etwa die natürliche Freiheit, d. h. die Willkür, verſtanden, ſondern die Vernünftigkeit der Handlungsweiſe ſelbſt. Alſo die rationaliſtiſchen Syſteme bewegen ſich ſtets in dieſem Cirkel, von der Vernünftigkeit als Vorausſetzung auszugehen und die Freiheit, eben wieder die Vernünftigkeit in negativem Aus-

druck, als letztes Resultat zu gewinnen; woraus sie auch, wenn sie sich nur ihrer selbst bewußt sind, wie das Fichtesche, kein Hehl machen, indem sie sich gradezu als Analyse des Begriffs der Freiheit bezeichnen [1]).

Es beruht also der gesammte Rationalismus auf einer idealistischen, wenigstens nicht erfahrungsmäßigen Annahme, welche verschieden ausgedrückt wird, aber stets auf den Gedanken der selbständigen Vernunft hinausläuft: „Der Mensch ist die Vernunft." Und zwar faßt der Rationalismus diese seine Behauptung so, daß er durch sein philosophisches System die ursprünglich potentielle Vernunft des Menschen nun actu gesetzt, verwirklicht haben will.

Wenn nun diese Behauptung geprüft und als unerwiesen, ja als unerweislich erfunden worden ist, so folgt nun weder, daß die Vernunft für den Menschen überhaupt zu leugnen sei, und also die Annahme der potentiellen Freiheit und Vernunft fallen gelassen werden müßte; noch folgt daraus, daß Philosophie d. h. Bildung durch Denken, unmöglich sei — sondern es folgt eben nur, daß die rationalistische Philosophie nicht zu dem Ziele führt, das sie sich selbst steckt, nämlich die absolute Einheit aller unserer Erkenntniß als Inhalt der Vernunft nachzuweisen. Indessen, wenn auch der Rationalismus die Actualisirung der Vernunft auf seinem Wege nicht zu Stande bringt, so wirkt er doch indirect zur Actualisirung der Vernunft, indem er die Einsicht verschafft, daß nach der bloßen Weise des rationalistischen Verfahrens die Vernunft eben nicht actualisirt werden könne. Insofern wird dem Rationalismus wie jedem consequent durchgeführten Irr-

1) So drückt sich denn auch Fichte wirklich aus in seinem Briefe an Reinhold (Fichtes Leben. 2. B. p. 303) vom Jahre 1800, der den Uebergang von seiner ersten Periode in die zweite darstellt. Da wir denselben Gedanken auch in den „Nachgelassenen Schriften" mehrfach begegnen, so können wir ihn wohl als Fichte's Grundgedanken und rechtes Lebensprincip bezeichnen.

thum, doch ein Fortſchritt in der Zucht des Denkens verdankt. Aber noch ein anderer Geſichtspunct iſt ſchon hier aufzufaſſen.

Um die Freiheit zu beweiſen, geht Spinoza von der Grundannahme aus, daß wir eine adäquate, vollſtändig begreifende Idee Gottes haben; Fichte von der Grundannahme, das Ich ſetze urſprünglich ſein eigenes Sein. Beide Annahmen ſind falſch, wie ſich zuerſt indirect durch die Falſchheit der daraus hervorgehenden Conſequenzen, ſodann durch directe Selbſtbeſinnung findet. Nun hat gleichwohl aber, wie dieſelbe Selbſtbeſinnung uns lehrt, das Ich eine Art von Selbſtändigkeit und auch eine gewiſſe Art der Gotteserkenntniß, aber beides nicht abſolut, ſondern wie Plato ſagte, haben wir Theil an der Idee. Die abſolute ſittliche Freiheit und die abſolute Erkenntniß Gottes erhalten dadurch alſo für uns die Geltung von Idealen, denen wir nachzuſtreben haben, ſind aber nicht Producte des Bewußtſeins, von denen wir ausgehen könnten. Das iſt der Grundfehler des Rationalismus, das Ideal des Geiſtes zur unmittelbaren Thatſache des Bewußtſeins zu machen. Zu dem Hauſe, worin der Geiſt heimiſch iſt, giebt der Rationalismus den Riß, der Riß iſt nicht das Haus ſelbſt. Sollen wir aber den Riß überhaupt verwerfen, wenn wir der Aufforderung nicht folgen können, im Riſſe ſtatt im Hauſe zu wohnen? Der Riß mag gut ſein als Riß. Der Rationalismus giebt das Schema der Wiſſenſchaft, die Form derſelben, welche zwar an ſich leblos iſt, aber das Maß des geiſtigen Lebens bildet. Denn das Unendliche und Abſolute, das Allgemeine und Nothwendige bildet in der That den letzten Geſichtspunct, auf den wir alles zurückzuführen verſuchen, wenn auch Wirklichkeit und Leben niemals in die aprioriſche Form aufgehen. Aber deswegen das Erfahrungsmäßige als erfahrungsmäßiges hartnäckig feſthalten zu wollen, wäre ebenſogroßer Unverſtand, als durch Machtſpruch es für aprioriſch zu erklären. Der Geiſt eilt immer aus der Endlichkeit zu Gott zurück, wo er

ſeine Ruhe und ſein Glück findet: es iſt alſo nothwendig, die Dinge in Gott denken zu wollen, wie Spinoza vorſchreibt. Der Geiſt iſt nicht unterworfen, ſondern macht ſich von allem ihm auferlegten Zwange los: daher muß die Freiheit ſein Ziel ſein. Aber der Menſch bleibt auch immer hinter der Idee zurück. Das Individuelle iſt niemals ohne das Allgemeine, aber es iſt nicht im Allgemeinen und allgemein.

So iſt der Rationalismus ein idealer Entwurf, die Prolepſis der Vollendung in der Philoſophie — die Ungeduld, den welthiſtoriſchen Proceß fertig zu ſetzen: er iſt nicht das letzte Product des Geiſtes, der auch über ihn ſich frei erhebt, aber er dient dieſer ſeiner Erhebung. Denn einmal wenigſtens mußte er, der philoſophirende Geiſt, ſich von jedweder Autorität freimachen und verſuchen, wieweit Vernunft gleichſam auf eigenen Füßen oder mit eigenen Fittichen gelangen könne. Alles, was ſie nicht war oder zu ſein ſchien, ward daher als unwürdige Kette abgeworfen. Die anmaßliche Menſchenſatzung ſowohl als die beſeligende Lehre von der Liebe Gottes, die hohle Schulweisheit ſogut als die wirklichen Kenntniſſe, kurz, die ganze Errungenſchaft der durchlebten Vergangenheit ward verachtet, verhöhnt, vergeſſen. Das war ein Rauſch, aber war es nicht zugleich ein Läuterungsfeuer, in dem Vieles auf immer verſchwand, welches in der That als fremdartiger Ballaſt die Entwicklung unſeres Geſchlechts hemmte? Das Aechte iſt doch unzerſtörbar, das Wahre unvergeßlich. Der Rationalismus iſt die Selbſtüberhebung der Vernunft, die, da ſie beim Forſchen und Unterſuchen höchſtens die Dinge genießen kann, in der Selbſtergründung ſich einmal ſelbſt genießen wollte — aber wie ſehr förderte nicht dieſer Irrgang der Speculation jene innere Selbſterkenntniß des menſchlichen Weſens, welche der Weiſeſte der Denker der Philoſophie zur ewigen Aufgabe gemacht hat.

C. Speculation.

Geist und Entwicklungsstufen derselben.

Empiristik und Rationalismus gehen beide an innerm Widerspruch zu Grunde. Die Empiristik erklärt das Einzelne für das Wesen und hat sich dadurch selbst zum Sinn gemacht: die Erfahrung ist ihr Stichwort und zwar die Erfahrung der Natur, welche letztere ihr als ein aus unendlichen Einzelnheiten zusammengesetztes Ganzes erscheint. Der Rationalismus sucht dagegen das Wesen im Allgemeinen. Ihm ist die Vernunft die erste und eigentlich alle Wirklichkeit, welche sich im aprioriſchen Denken kund giebt, nicht bloß das Objective für uns vermittelnd, sondern von sich aus vermögend und setzend. Aber nun hat sich gezeigt, daß beide Richtungen in einen Proceß gerathen mußten, welcher zwar ein Entwicklungsproceß ist, d. h. ein solcher, welcher das Princip immer klarer herausstellt, aber zugleich um ihrer Einseitigkeiten willen ein Proceß ihrer Erschöpfung wird. Empiristik sowenig als Rationalismus können mit ihren eigenen Mitteln dasjenige zu Stande bringen, was sie wollen. Die Empiristik, ausgehend von einem Glauben an die Wirklichkeit des Empirisch-gegebenen, muß doch bekennen, daß sie das Wesen der Dinge nicht erkennt, daß ihr die Erfahrung also im Grunde doch nicht gewährt, was sie sucht; der Rationalismus muß sich mit seinem aprioriſchen Denken auf ein immer engeres Gebiet zurückziehen, wo ein positives Wissen, ein Wissen von mehr als formeller Bedeutung, gar nicht existirt. Beide entgehen dem Skepticismus nicht, wenn sie sich anschicken, eine bestimmte Lehre systematisch geltend zu machen. Und was das Entscheidende ist: die Idee des Absoluten und die der sittlichen Freiheit, welche als dem menschlichen Bewußtsein recht eigentlich zum Inhalt gegeben, selbst von diesen beiden einseitigen Denkrichtungen anerkannt werden müssen, erhalten unter ihrer Bearbeitung das Ansehen unauflöslicher Räthsel oder gar verwerflicher Irrthümer: sie werden bei Seite gesetzt oder min-

destens eine um der andern willen geopfert. Denn überhaupt ist der Empiriſt und Rationaliſt gezwungen, um ein Problem lösen zu können, immer ein anderes zu opfern. Dieß widerspricht aber dem allgemeinen Character der Philoſophie, welche die Stellung einer nichts von ſich ausſchließenden, ſondern alle Aufgaben des Denkens mit gleicher Liebe und höchſter Gerechtigkeit umfaſſenden Wiſſenſchaft ſich bewahren muß, um überhaupt nur zu ſein. Jene Richtungen, ſo begreiflich auch ihr Streben, ja, ſo brauchbar ihre Reſultate auch im Einzelnen ſein mögen, verdienen daher den Namen der Speculation eigentlich nicht. Die eigentliche Speculation darf weder bloße Erfahrung, noch bloße abſtracte Denkformen zu ihrem Maßſtabe machen. Sie darf weder dem Stoff die Form aufopfern, noch die Freiheit der Nothwendigkeit. Sie darf weder mit blindem Glauben zu Werke gehen, noch ohne Glauben. Sie hebt daher mit dem unbefangenen Bewußtſein an, welches ſie zu verſtehen unternimmt. Sie beurtheilt das Bewußtſein aus ihm ſelbſt, geht alſo von einer Critik aus, welche nicht die Critik der bloßen oder reinen Vernunft, ſondern des Inhalts des Bewußtſeins überhaupt iſt. Sie iſt Selbſterfaſſung, Selbſtbegründung, Selbſtdurchmeſſung des Bewußtſeins.

Die Wahrheit iſt im Bewußtſein, aber es fragt ſich, wie das Bewußtſein dazu kommt. Ohne Sinnlichkeit kommt man überhaupt nicht zu Bewußtſein, alſo iſt die Sinnlichkeit eine nothwendige Stufe zur Wahrheit. Das ſinnliche Erkennen beruht nun auf unmittelbarer Anerkenntniß d. h. auf einem Glauben. Alſo der Glaube iſt die erſte Form der Wahrheit. Aber das Bewußtſein des Glaubens iſt nicht Glaube ſondern Gedanke: ſo gehört zum Bewußtſein nicht weniger Wiſſen, als Glauben. Kein Wiſſen ohne Glauben, kein Glaube ohne Wiſſen. Es wird dasjenige, was Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, weder bloß als Gegebenes (Geglaubtes) noch als bloß Gedachtes angeſehen

werden dürfen. Dieſes Wirkliche als Gegenſtand des Bewußtſeins nennt die Speculation die Idee. Die Idee wird nicht durch das Denken, aber wird, um überhaupt für uns zu ſein, gedacht. Nicht das Bewußtſein bringt die Idee hervor, ſondern wird von ihr hervorgebracht: die Idee macht unſer Bewußtſein im tiefſten Grunde aus. Wir haben nicht die Idee, ſondern die Idee hat uns. Sie, der urſprüngliche Inhalt (wie Gegenſtand) des Bewußtſeins, entwickelt uns zur Vernunft, deren Weſen nur als geiſtige Thätigkeit zu faſſen iſt.

Wenn das Weſen der Vernunft in der geiſtigen Thätigkeit beſteht, ſo iſt nur das Perſönliche wirklich. Dieß iſt die neue, aber auch die Grundanſchauung der Speculation. Das Perſönliche iſt ſo wenig in der Sinnlichkeit, als im reinen Denken. Es giebt eine Intellectualanſchauung deſſelben, welche nicht ohne Sinnlichkeit und Denken (gleichſam negative Hülfen) erreicht wird, aber wenn ſie erreicht iſt, beider nicht bedarf. Das Perſönliche iſt zu verſtehen, weil es Geiſt iſt; aber weil es von unendlicher Lebendigkeit und Entwicklungsfähigkeit iſt, iſt es nicht völlig zu erſchöpfen und zu begreifen oder gar apriori zu conſtruiren. Es giebt kein Sein ohne Werden, keine Freiheit als in der Entwicklung durch den Gegenſatz, kein Allgemeines ohne Beſonderes.

Darum hebt die Speculation die Vorſtellung der Materie — des ſchlechthin Beſonderen — auf, welche der Empiriſt als die Gränze ſeiner Theorie betrachtet; aber ſie vernichtet nicht weniger den leeren Schematismus des Rationalismus, wenn er der freien Entwicklung intellectueller Anſchauung feindſelig in den Weg tritt. Die Speculation will das Weſen durchdringen, nicht eine gedachte Welt neben der Wirklichkeit aus ſich produciren: ſie ſucht die wahrhafte und wirkliche Welt, durch die Beſitzergreifung des tiefſten Princips, welches ſie nur ſtufenweiſe zu

ergründen sich für fähig erachtet. Sie ist mehr wissenschaftliche Gesinnung, als wissenschaftliches Resultat; und wenn sie ein wissenschaftliches System aufstellt, so hat dieß niemals die Bedeutung eines Abschlusses, sondern setzt den Anfangspunct eines dadurch geforderten Fortschrittes und weist über diese so eben gesetzte vorläufige Gränze hinweg, welche nur hodegetisches Moment sein soll.

Die Speculation hat zwei Stadien ihrer Genesis. Zuerst tritt sie auf, indem sie sich critisch-polemisch Bahn bricht und ihre Grundanschauung geltend macht. Man kann dieß Stadium die Vereinigung des discursiven Denkens mit der mystischen Contemplation nennen. Denn ehe die Speculation über sich selbst zum Bewußtsein gekommen, d. h. ehe sie wissenschaftlich geworden ist, existirt sie unter der phantastischen Form der Mystik oder, wenn sie sich theoretisch festhält, als Theosophie, wie die Jak. Böhmes ist. Die Mystik muß also in die wissenschaftliche Form eingeführt, oder was dasselbe ist, das wissenschaftliche Streben muß in die Tiefe der Mystik gerichtet werden. Dieß vollbringt Leibniz. Man kann sagen: die deutsche Mystik sei der Geist der leibnizischen Speculation, aber dieser Geist ist nichtsdestoweniger der Geist einer ächten, mit critischer Schärfe und umfassender Kenntniß ausgerüsteten Wissenschaftlichkeit. Leibniz spricht es zuerst aus, daß die Idee Prozeß und die Thätigkeit das Wesen sei. Dadurch ist der platonische Standpunct der Speculation siegreich überschritten.

An Leibniz knüpft Lessing an und beginnt zur Wahrheit zu machen, was jener vorläufig festgestellt hatte. Die Ineinsbildung der beiden bisher immer getrennten Seiten der geistigen Thätigkeit, des Glaubens und Wissens, der Sinnlichkeit und der Vernunft, der Erfahrung und des aprioriſchen Denkens, welche man die liebesinnige Ehe des weiblichen und männlichen Moments des Geistes nennen könnte, erscheint bei ihm als Philosophie der Geschichte, in der Historie und Speculation zusammenfallen. So hat

Lessing dasjenige wissenschaftliche Problem aufgestellt, welches in den allerverschiedensten Formen gefaßt, uns noch heutzutage beschäftigt.

I. Leibniz.

a. Die Principien seiner Philosophie.

Leibniz scheint zwar denselben Ausgangspunct und selbst dieselbe Methode des Philosophirens zu haben, als Bacon, aber sein großer Geist führte ihn zu einer ganz andern Tiefe der Anschauung, als die des Engländers ist. Dabei stand ihm beinahe die gesammte Erudition seiner Zeit, die er nicht nur sich angeeignet hatte, sondern überall selbstthätig weiter zu bilden unternehmen konnte, zu Gebote, und das Studium des Alterthums eröffnete ihm die Weisheit der Griechen, ja der ältern Orientalen. So schwang er sich zu einer Universalität der Weltansicht empor, welche, ohne auch des Fernsten untheilhaftig zu sein oder das Kleinste zu verschmähen, gleichsam im Mittelpunct der Dinge alles Einzelne im besten Lichte seiner Eigenthümlichkeit erblickte und zur harmonischen Einheit eines Ganzen verschmolz. Ueberall hält der Tiefsinn der Speculation mit der Ausbreitung des Wissens bei ihm gleichen Schritt. Aber grade dieser Tiefsinn ist es, welcher Leibnizen abhält, dem philosophischen Denken eine ihm fremde Bedeutsamkeit anmaßlich beizulegen: je mehr sein Wissen an Umfang gewinnt, desto ungenügender erscheint es ihm, weil überall neue Fragen und Probleme sich ihm aufdrängen, die seinem Geiste nach den verschiedensten Seiten hin neue und unbetretene Bahnen eröffnen. Die Bescheidenheit ist der Character seines Genie's, so daß er, welcher doch die bisherigen Schranken der philosophischen Betrachtungsweise aufs glücklichste durchbrochen hatte, dennoch alles von ihm Errungene nur als vorläufige Hypothesen ansah, bei deren Dämmerlichte das Suchen nach Wahrheit eigentlich erst zu beginnen

habe. Und ſo wird ihm denn die Speculation zu einem unendlichen Prozeß, welcher aus der Unerſchöpflichkeit des ſich in ſein eigenes Selbſt vertiefenden Innern neue Kräfte des Fortgangs, der Ausbreitung, der Durchdringung gewinnt und erzeugt — der nie beendigt, nie den vollſtändigen Beſitz abſoluter Wahrheit verſchafft, aber ſtets ſich vervollkommnet. Die menſchliche Wiſſenſchaft iſt ihm das Wachsthum im vollkommenen Wiſſen.

Möglich und erſprießlich wäre es, nachzuweiſen, wie Leibniz die von der griechiſchen Philoſophie herausgeſtellten letzten Gegenſätze — die Gegenſätze nämlich von dualiſtiſchem Idealismus und Realismus, von pantheiſtiſchem Fatalismus und hedoniſtiſchem Materialismus nicht weniger überwunden hat, als jenen in der chriſtlichen Welt ausgebildeten Widerſtreit zwiſchen dialectiſchem und myſtiſchem Denken, welchen das ſpätere Mittelalter vergeblich aufzuheben ſtrebte. Für den Zweck der gegenwärtigen Darſtellung wird aber genügen, nur in der allergrößten Kürze darauf hingewieſen zu haben.

Wenn Leibniz mit den Pythagoräern und Plato erkannte, daß der ſinnlichen Welt nicht als ſolcher Realität zukomme, ſondern ſie nur als eine bloße Erſcheinung, nämlich der intelligibeln Welt ſeeliſcher Weſen betrachtet werden dürfe[1]),

1) Nulla veterum Philosophia magis ad Christianam accedit, etsi merito reprehendantur, si qui ubique putent Platonem conciliabilem Christo. — Interim pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, quae tu quoque attingis; unam omnium causam esse, esse in divina mente mundum intelligibilem, quam ego quoque vocare soleo regionem idearum. Obiectum sapientiae esse τὰ ὄντως ὄντα, substantias nempe simplices, quae a me Monades appellantur, et semel existentes semper perstant, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς id est, Deum et animas, et harum potissimas Mentes, producta a Deo simulacra divinitatis — Sensibilia et in universum composita, seu, ut ita dicam, substantiata, fluxa sunt et magis fiunt, quam existunt. Porro quaevis mens, ut recte Plotinus, quendam in se mundum intelligibilem continet, imo mea sententia et hunc ipsum sensibilem sibi repraesentat. etc. — Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica 1707. Erdm. Leib.

So war er doch mit Aristoteles darüber einverstanden, die Erfahrung als Ausgangspunct und nothwendige Basis aller wissenschaftlichen Untersuchung zu betrachten [1]), wenn gleich das Wesen der Dinge nicht in der unmittelbaren Empirie gegeben sei [2]). Andererseits streifte er nicht nur der stoischen Lehre durch eine genauere Unterscheidung der Begriffe Gott und Weltseele, die drückende Wucht des ethischen Fatalismus ab [3]), den er in

---

nitii Opp. Phil. Nro. 40 p. 445. Ferner, Ibid. p. 137: Il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appelait la réminiscence etc.

Sodann allgemeiner pag. 725: J'ai toujours été fort content, même dès ma jeunesse de la Morale de Platon, et encore en quelque façon de sa Metaphysique.

1) Er nennt daher das Experiment die erste Wahrheit „Veritates secundum nos primae sunt experimenta“ (de verit. prim. Erdmann p. 99).

2) Ueberall sucht Leibniz sich an Aristoteles anzuschließen und bedient sich selbst mit Vorliebe aristotelischer Termini. So nennt er seine Substanzen häufig formes substantielles. Im Briefe an seinen Lehrer Thomasius (Nro. 4 bei Erdmann) ist von ihm am ausführlichsten über sein Verhältniß zu der aristotelischen Philosophie gehandelt, aber auch im Système nouveau de la nature (Nro 30 bei Erdmann) kommt er häufig auf ihn zu sprechen. Mehr als einmal erklärt er, was Aristoteles die Entelechie nenne, sei seine force active (so Erdm. p. 736; noch bestimmter p. 184. Replique etc.) der Monaden. Vortrefflich drückt er sich über des Aristoteles Leistungen und Standpunct in der Logik aus Nouveaux Essais IV. c. 17. pag. 392—402, wo überhaupt die tiefsten und bedeutsamsten Winke über das Wesen dieser Wissenschaft gegeben werden.

3) Namentlich polemisirt Leibniz gegen die stoische Lehre von der Weltseele, welche, wie er sich wenigstens die Sache denkt, bei den Stoikern mit der Gottheit schlechthin zusammenfiel. So in der Théodicée (Erdm. p. 482) gleich im ersten Theil §. 8 u 9; sodann Th. II. §. 217: mais l'erreur principale de cet Empereur (er spricht von M. Aurelius, dessen Buch er schätzte und dessen Weltanschauung in der That mit der seinigen einige Verwandtschaft hat, welches weiter zu verfolgen wohl der Mühe lohnte) et des Stoiciens était, qu'ils s'imaginaient que le bien de l'Univers devait faire plaisir à Dieu lui-même, parcequ'ils concevaient Dieu comme l'âme du monde. Cette erreur n'a rien de commun

Determinismus — unter Erhaltung der individuellen Freiheit umsetzte, sondern er wußte auch der Atomentheorie des Democrit [1]) und dem epicuräischen Lustprincipe diejenigen Seiten abzugewinnen, welche sie fähig machten, der speculativen Begründung der christlichen Weltanschauung zu dienen [2]). Und so nahe er ferner auch vermöge der Unmittelbarkeit des Gemüthes der Mystik [3]) stand, so daß er wirklich in einem ge-

---

avec notre dogme: Dieu selon nous est Intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana. L. behauptete übrigens, die Stoiker seien nicht sowohl Fatalisten, als Deterministen, worüber er Theod. II. §. 331 seq. (Erdm p. 600—602) sich ausspricht. Aber die Unvollkommenheit ihrer Ethik sah er doch vollständig ein. — Ueber das Vermeiden des Fatalismus und die Rechtfertigung des Determinismus vergleiche man unten S. 142.

1) Unendlich oft kommt er auf diesen Punct zu sprechen. Characteristisch ist der Ausdruck p. 676 (b. Erdmann), woraus hervorgeht, daß er sich selbst in ähnlichem Verhältnisse zu Spinoza denkt, wie Democrit gegen Parmenides gehabt habe. Vorher hatte er gesagt: peût-être que Démocrite, tout atomiste qu'il était a conservé l'anmal. De plumpe Atomismus der Spätern, wie Epicurs, erscheint ihm als mißverstandene Auffassung der tiefern Lehren Democrits, die er mit Plato und Aristoteles in nützliche Uebereinstimmung setzen will. Epist. ad Hanschium (ed. Erdm. p. 446.)

2) Darüber unten S. 144—145.

3) Es braucht in dieser Beziehung nur an den herrlichen Aufsatz erinnert zu werden, den Guhrauer L's deutsche Schriften I p. 410—413 als „unvollendete und unausgearbeitete Aphorismen" unter dem Titel: von der wahren Theologia Mystica giebt, Erdmann aber in seine Sammlung nicht aufgenommen hat. Bonaventura wird neben Thomas von Aquino ehrend erwähnt. Auch findet man Angelus Silesius mehr als einmal citirt, dem aber Leibniz die Neigung zum Pantheismus und Quietismus zum Vorwurf macht. So pag. 178 bei Erdmann, desgl. p 447, wo immer Weigel, der Lehrer Leibnizens, mit erwähnt ist. Er stellt beide mit Spinoza zusammen, indem er sagt: Sp. aliter eodem tendebat. Man kann Leibniz als den Vertreter einer tiefern, protestantischen Mystik bezeichnen, die das Recht der ewigen Individualität gegen den orientalischen Quietismus und Universalismus aufrecht erhält.

wiſſen Sinne als Myſtiker angeſehen werden darf, ſo war er doch andererſeits keinen Augenblick zweifelhaft, die Aufgabe ſeines Lebens in der eigentlichen Wiſſenſchaft, das Heil der Wiſſenſchaft nicht in den ſchwankenden Offenbarungen des Gefühls, ſondern bei der methodiſchen Erkenntniß durch klare und deutliche Begriffe zu ſuchen. Immer bedacht, der Erfahrung ihr Recht widerfahren zu laſſen, handhabt er das mit mathematiſcher Schärfe geſchulte discurſive Denken wie keiner; aber gern kehrt er zur herzerhebendſten Contemplation des reinen, unerſchöpflichen, göttlichen Lebensquells alles Denkens und Seins zurück: ja, es haben ſich ihm beide Seiten der geiſtigen Thätigkeit in wunderbarer Vermählung dergeſtalt geeint, daß ſo ungeſucht wie nothwendig der Optimismus daraus entſpringt.

Leibniz traf in die große Zeit, wo das Grundproblem aller Philoſophie, die Frage nach dem Weſen der Erkenntniß, die denkenden Köpfe aufs lebhafteſte beſchäftigte. Oder darf etwa der einſeitige Moraliſt hier einwerfen, daß es auch dem wiſſenſchaftlichen Menſchen nicht auf das Erkennen allein, ſondern am Ende immer auf das Handeln ankommen müſſe? Gewiß ein ungehöriger Einſpruch, den man ſogleich durch die Gegenfrage zum Schweigen bringt, wie denn von einem Princip des Handelns die Rede ſein könne, ehe überhaupt feſtſtehe, was denn Handeln ſei — wozu doch erſt die Beſtimmung deſſen gehört, welches den eigentlichen Gegenſtand des Erkennens bildet[1]). Die Erörterung dieſes Problems alſo traten, mehr oder weniger bewußt, alle philoſophiſchen Zeitgenoſſen an; Leibniz allein durchſchaute und faßte es ganz[2]), wie er ſie alle überſchaute. Er allein erkannte die

1) Leibniz ſelbſt deutet dieſe Anſicht an p. 136 (b. Erdmann.)

2) Es iſt das Verdienſt Schellings, darauf zuerſt gebührend hingewieſen zu haben. Ideen zu einer Phil. der Natur, Einleitung pag. 15: Leibniz hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannigfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart und wo er hinkommt, Leben verbreitet.

ganze Schwierigkeit des Unternehmens, welches die eminenteſten Geiſter ſchon auf die verſchiedenſten Abwege geführt hatte: an der Hand der allſeitigen, beſonnenen Kritik, welche ihm ſo eigen iſt, gelangte er zu ſeinem Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, deſſen Unabweislichkeit für ihn nur diejenigen nicht begreifen, welche jenes Problem entweder gar nicht zu faſſen, oder doch ihm conſequent nachzudenken unvermögend ſind.

Aber ehe gezeigt wird, auf welche Weiſe Leibniz jene Fundamentalfrage der Philoſophie: wie oder wodurch entſtehen überhaupt Vorſtellungen? beantwortete, muß auseinandergeſetzt werden, was er unter Erkenntniß, Denken und Vernunft überhaupt verſtand. Es liegt ſchon in der Stellung, welche wir ihm angewieſen haben, daß er weder bloßer Rationaliſt, noch bloßer Empiriſt geweſen ſein könne: er ſucht beide Richtungen zur Einheit zu verknüpfen, wie er denn ſowohl Des Cartes' als Locke's Ideen ſich zu Nutze gemacht hat. War es doch überhaupt ſeine Weiſe, aus allem, was er berührte, Nahrung für ſeinen Geiſt zu ziehen und ohne je ſich und ſeine Eigenthümlichkeit zu verleugnen, allen fremden Anſichten diejenige Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, die ihnen gebührte [1]). Der Grundgedanke der Erkenntniß iſt bei ihm derſelbe wie bei Ariſtoteles: er weiſt uns an, überall an die Erfahrung anzuknüpfen, aber wir ſollen nicht dabei ſtehen bleiben, ſondern mittels der logiſchen uns apriori innewohnenden formalen Principien die Erfahrungsſätze zu Vernunftwahrheiten zu erheben ſuchen [2]). Was heißt nun Wahrheit?

— Der erſte Gedanke, von dem er ausgieng, war: daß die Vorſtellungen der äußeren Dinge in der Seele kraft ihrer eigenen Geſetze, wie in einer beſondern Welt entſtünden u. ſ. w.

1) Dieſe Vielſeitigkeit, ja man kann wohl ſagen Allſeitigkeit Leibnizens iſt denn auch die Veranlaſſung, daß man ihn bald für einen Ungläubigen, bald für einen Obſcuranten, dann wieder für einen Aufklärer, Deiſten, Halb-Spinoziſten u. ſ. w. erklärte.

2) Nouveaux Essais IV. cap. II.

Die Wahrheit — ſo ſetzt er in den Nouveaux Essais, zunächſt gegen Locke ſich wendend und vielfach an Des Cartes erinnernd, am ausführlichſten ſeine Anſicht auseinander — läßt ſich nach der Quelle eintheilen, aus der ſie ſtammt. Es giebt danach Vernunfteinſichten, Meinungen und drittens ſinnliche Erkenntniſſe. Die erſtern ſind theils intuitiv oder primitiv; theils abgeleitet. Eine primitive Erkenntniß nennt Leibniz eine ſolche, in der der Geiſt die Zuſammengehörigkeit zweier Vorſtellungen unmittelbar durch ſie ſelbſt und ohne Dazwiſchenkunft irgend einer andern erkennt. Nun kann ſich die Intuition aber einmal auf etwas ganz Allgemeines und Aprioriſches beziehen — dann erhält man die Vernunftwahrheiten, oder auf etwas Beſonderes — factiſche Wahrheiten (verités de raison und v. du fait) [1]). Die erſteren tragen den Character der Nothwendigkeit; die letzteren den der Zufälligkeit [2]), und dieſe ſind diejenigen innern Erfahrungen, welche uns ein unmittelbares Gefühl verbürgt, die von

1) Gott allein hat das Vorrecht, nur intuitive Erkenntniß zu haben, er iſt daher die Vernunft καθ' ἐξοχήν, Fundament und Garantie der Wahrheit wie bei Des Cartes. (N. Ess. p. 400 u. p. 379 b. Erdm.)

Die factiſchen Wahrheiten werden aber auch allgemein p. 379: Les propositions du fait aussi peuvent devenir générales en quelque façon, mais c'est par l'induction ou observation.

2) Die erſteren ſind auch für Gott gewiſſermaßen nothwendig und nicht Sache der Wahl (Polemik gegen Des Cartes und viele Scholaſtiker). Dagegen das Syſtem der factiſchen und zufälligen Wahrheiten iſt nach dem Motiv der beſten Welt die Sache der Wahl und des Willens Gottes. Dieſer Gegenſatz von göttlicher Vernunft (mit dem Inhalt der nothwendigen Wahrheiten) und dem göttlichen Willen (mit dem Erfolge der Schöpfung der beſten Welt als Darſtellung der zufälligen Wahrheiten) iſt ein Grundgedanke L's, der die pantheiſtiſche Einſeitigkeit der Lehre Spinoza's aufheben ſoll. Alſo die Finalität iſt die herrſchende Kategorie bei der Betrachtung der Dinge; die Idee des göttlichen Zwecks ergiebt den Optimismus, wie ihn Plato im Timäus, ſodann die von L. genannten Nicolaus v. Cuſa und Jord. Bruno vertreten.

Des Cartes geforderte Selbſtbeſinnung[1]). Von dieſer Art iſt die Gewißheit des eigenen Daſeins, während die aprioriſchen Vernunftwahrheiten identiſche Sätze affirmativer oder negativer Art ſind. — Zu dieſen primitiven Wahrheiten geſellen ſich nun ferner die demonſtrativen oder abgeleiteten. Demonſtrative Erkenntniß iſt die Verkettung der intuitiven Wahrheiten in allen Verbindungen der mittelbaren Vorſtellungen, ſo daß zur demonſtrativen Erkenntniß der Beweis gehört, d. h. eben die ſucceſſive Verkettung einfacher, intuitiver Wahrheiten, bis man zur gewünſchten Verknüpfung von Begriffen gelangt, die nicht unmittelbar zuſammengehörig ſind[2]). Das Auffinden dieſes Beweiſes iſt die Analyſe[3]).

Außer der Intuition und der Demonſtration, welche die Vernunfterkenntniſſe umfaſſen, giebt es nun noch das Meinen oder Glauben und die ſinnlichen Erkenntniſſe. Die Meinung kommt nicht an die Wahrheit, weil die dabei gegebene oder vorausgeſetzte Verknüpfung der Vorſtellungen nur probabel, nicht erweislich iſt[4]); ſie bewegt ſich daher nur innerhalb der Wahrſcheinlichkeit, auf welche ſich eine beſondere Rechnung — die Wahrſcheinlichkeitsrechnung — bezieht. Da wir in vielen Dingen über das bloße Meinen nicht hinwegkommen, ſo hat die Theorie des Wahrſcheinlichen, welche doch wieder die Anwendung der Vernunft auf das nicht vernünftig zu Erkennende iſt, ihren großen Nutzen und unabweisbaren Werth[5]).

Was endlich die ſinnliche Erkenntniß anlangt, ſo geht ſie über die bloße Wahrſcheinlichkeit hinaus, obgleich ſie nicht

---

1) N. Essais p. 340.

2) La connaissance démonstrative n'est qu'un enchainement des connaissances intuitives dans toutes les connexions des idées médiates. N. E. p. 341.

3) Die Analyſe iſt inſofern die Praxis der Wiſſenſchaft, die ſynthetiſche Verknüpfung nach der ſyllogiſtiſchen Methode iſt die Theorie. Dieß ſetzt L. ſchön und ganz im Sinne des Ariſtoteles auseinander. N. E. p. 416.

4) N. Ess. p. 400.

5) N. Ess. p. 341.

die Gewißheit der Vernunfterkenntniß erreicht. Die Realität der Vorſtellungen als Vorſtellungen iſt intuitiv, aber die Realität der von den Vorſtellungen repräſentirten Gegenſtände wird ſtets angezweifelt. Leibniz weiſt gleichwohl dieſen Zweifel als einen künſtlichen zurück und macht geltend, daß im Ernſt doch Jedermann von der Realität des Sinnlichen überzeugt ſei, wenn gleich ſich die allerverſchiedenſten Anſichten zur Erklärung der ſinnlichen Phänomene aufſtellen laſſen. Auch der hartnäckigſte Skeptiker, ſagt er, wird wenigſtens das zugeben müſſen, daß gewiſſe Vorſtellungen, die wir von gewiſſen Objecten ableiten, unfehlbar Luſt und Schmerz mit ſich bringen und daß dieſe Gewißheit — die Objecte ſelbſt mögen nun wirklich oder geträumt ſein — ſo viel Realität hat, als unſer Wohlergehen und unſer Unglück: zwei Sachen, über welche unſer perſönliches Intereſſe nicht hinausgeht. Alſo das perſönliche Intereſſe verbürgt uns die Realität des Sinnlichen [1]).

Leibniz denkt ſich eine Art Hierarchie der Erkenntniſſe, einen Inſtanzenzug, der von der Sinnlichkeit anhebt und bei der reinen Vernunft endet. Die factiſchen Wahrheiten, welche etwa das ſind, was wir Naturgeſetze nennen, werden durch die wohlverknüpften und analyſirten Phänomene, die Gegenſtände unſerer unmittelbaren Erfahrung garantirt; die Verknüpfung der Phänomene geſchieht durch die Vernunftwahrheiten. Letztere ſind formaler Natur; die Phänomene liefern den Stoff der Erkenntniß: beide ineinandergearbeitet liefern die factiſchen Wahrheiten, auf die es in der Wiſſenſchaft ankommt. Wir verſtehen die Phänomene mittels der ſchon begriffenen factiſchen Wahrheiten, der Naturgeſetze; aber wiederum liefert die an der Hand der formalen Vernunftwahrheiten unternommene Analyſe der Phänomene neue Geſetze [2]). So ergiebt die Anwendung der Geometrie auf die

1) N. Ess. p. 343.
2) N. Ess. p. 344.

Erſcheinungen des Lichts und des Sehens die Wiſſenſchaft der Optik, welche ein Syſtem factiſcher Wahrheiten iſt. Immer alſo liegt die Quelle der Gewißheit, das eigentliche Moment in der Vernunft[1]). Die allgemeinen und ewigen Wahrheiten ſtehen durch ſich ſelbſt apriori feſt wie die Selbſtgewißheit durch Intuition, das Daſein Gottes durch Demonſtration[2]); die Begründung der Wahrheit des Zufälligen und Einzelnen liegt darin, daß es uns gelingt, die ſinnlichen Phänomene grade ſo zu verknüpfen, wie die Intelligenz es will[3]). Wo dieß nicht ſtattfindet, iſt unſere Erkenntniß eine confuſe, wie von vornherein alle ſinnliche Auffaſſung iſt[4]).

Die erſte und gewiſſeſte Einſicht iſt alſo die des Selbſtbewußtſeins: wir erkennen auf intuitive Weiſe, daß wir ſind[5]). Dieſe mit abſoluter Evidenz feſtſtehende Wahrheit des unmittelbaren Bewußtſeins unſeres Selbſt und nicht minder

1) Leibniz denkt ſich die Vernunft (raison) zunächſt zwar nur als diejenige Wahrheit, die in Bezug auf eine noch nicht bekannte Wahrheit für uns Erkenntnißgrund derſelben wird; aber die höhere und allgemeinere Bedeutung davon iſt, daß ſie das wohlverknüpfte Syſtem aller Wahrheit ſei. Inſofern iſt ſie der Geiſt Gottes ſelbſt. L'être suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement est la région des vérités éternelles. Und gleich darauf: ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et en un mot les lois de l'univers. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. N. Ess. p. 380.

2) N. Ess. p. 350.

3) N. Ess. p. 353.

4) Daher der Satz: Materie iſt nur verworrene Vorſtellung. — Princ. de la nat. et de la gr. p. 715: Confusa est cognitio, cum non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare. Dieß iſt der Fall bei den Affecten und Leidenſchaften, vor allen Dingen aber bei der ſinnlichen Erkenntniß, deren caput mortuum die Vorſtellung der (prima) materia iſt. Erdm. p. 463, 466.

5) N. Ess. p. 372.

unſerer Vorſtellungen liefert uns nun die erſten Wahrheiten, welche als Erfahrungen apoſterioriſch oder factiſch ſind; ſie liefert uns aber auch die identiſchen Sätze der allgemeinen aprioriſchen Vernunftwahrheiten. Die einen wie die andern ſind unfähig, bewieſen zu werden; jene wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Vorſtellung und Object; dieſe wegen der Unmittelbarkeit zwiſchen Subject und Prädicat [1]).

Nach dieſen vorbereitenden Auseinanderſetzungen iſt nun verſtändlich, wie Leibniz ſich jene Frage: wie oder wodurch entſtehen überhaupt Vorſtellungen, zu beantworten ſucht. Dieſe Frage ſetzt nicht nur voraus, daß Vorſtellungen gegeben, ſondern auch, daß Bewußtſein dieſer Vorſtellungen, ja, daß Bewußtſein dieſes Bewußtſeins, alſo Selbſtbewußtſein gegeben ſei. Die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins nun, die Grundbedingung alles Beſinnens über das Erkennen, welche Leibniz als die allererſte Wahrheit betrachtet, führt ihn auf die Annahme eines ſubſtantiellen, geiſtigen Weſens, die individuelle Seele, von ihm Monade genannt, welche gleichſam der Ort oder Tummelplatz der Vorſtellungen iſt [2]). Wiſſen wir einerſeits durch das Selbſtbewußtſein, daß die Seele eine Einheit bildet, ſo erſcheint dieſelbe doch andererſeits durch die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen ebenſoſehr mit einer Vielheit begabt, die in ihrem immerwährenden Fluß und Wechſel als das Reſultat einer innern Thätigkeit gefaßt werden muß. Locke, indem er Des Cartes' Lehre von den eingebornen Ideen angriff, hatte behauptet, die menſchliche Seele gleiche einer weißen Tafel, auf welche die Erfahrung alle Erkenntniß auf-

1) N. Ess. p. 373.

2) Si quelqu'un veut soutenir, qu'il n'y a point d'âmes particulières du tout, pas même maintenant, lorsque la fonction du sentiment et de la pensée se fait par nôtre expérience, qui nous enseigne, ce me semble, que nous sommes quelque chose en nôtre particulier, qui pense, qui s'apperçoit, qui veut, et que nous sommes distingués d'un autre qui pense et qui veut autre chose. — Sur l'esprit universel p. 182 b. Erdm.

zeichne; aber wie dieſe Aufzeichnung eigentlich zu Stande komme, hatte er nicht vorſtellig zu machen gewußt. Leibniz erkannte, daß dieß überhaupt unmöglich ſei und leugnete darum auch conſequent die Möglichkeit der Erfahrung in dem Sinne, wie ſie Locke zur Quelle der Erkenntniß gemacht hatte. Ja, er geht ſo weit, den Einfluß der Seele auf den Körper und umgekehrt überhaupt zu beſtreiten. Sind unſere Vorſtellungen, ſo argumentirt er, wirklich in uns, ſo können ſie nicht in uns hineingekommen ſein[1]), ſondern ſind aus uns hervorgegangen — ſie haben mit der äußern Welt ganz und gar nichts gemein[2]). Aber wenn ſie nun gleichwohl eine äußere Welt repräſentiren, ſo folgt, daß nicht nur die äußere Welt vorhanden iſt, ſondern auch, daß unſere Vorſtellungen zu derſelben eine ſtetige Beziehung haben. Mit andern Worten: Unſere Seele entwickelt zwar ihre Vorſtellungen mittels ſelbſtändiger Thätigkeit von innen heraus, wobei ſie ſtets in ihrem eigenen Kreiſe gleichſam eingeſchloſſen bleibt; ſtellt dabei aber eben durch ihre Vorſtellungen doch nichts anderes dar, als ihr Zuſammenſein mit allen anderen Weſen. Dieſe Repräſentation des Univerſums in jeder Seele iſt aber nur dadurch möglich, daß die Succeſſion der Vorſtellungen von vorn herein in jeder Seele nach Maßgabe ihres wirklichen Verhaltens zu allen anderen Weſen beſtimmt iſt, alſo mittels einer vorherbeſtimmten Harmonie der Vorſtellungswelt mit der wirklichen Welt[3]).

---

1) In der Monadologie (Erdm. Nr. 88): Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. — Ainsi ni substance ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

2) Am beſtimmteſten im Systeme nouveau de la Nature p. 128 (Erdm.): Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, envelopant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant et aussi absolu que l'Univers même des créatures. Vielleicht drückt keine Stelle ſchärfer und beſtimmter Leibnizens Eigenthümlichkeit aus.

3) L. hat ſein Syſtem mit Recht danach das Syſtem der präſtabilir-

Hat Leibniz auf dieſe Weiſe die Selbſtändigkeit des Denkens als individueller Seelenthätigkeit gegen Lockes Empirismus[1]) feſtgeſtellt, ſo iſt er auf der andern Seite nicht minder beſtrebt, den Spinozismus abzuwehren; ein Verhältniß, das um ſo mehr Beachtung verdient, als die Behauptung gang und gäbe geworden iſt, ſein Syſtem ſei nur eine unvollkommene Ueberwindung der Lehre Spinoza's[2]) und bringe dieſe unzuläſſige Abweichung nur durch ein Paar leicht zu beſeitigende Sophismen zu Stande. Wenn Leibniz zwar den Grundſatz Spinoza's: Subſtanz iſt, was durch ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird, vollſtändig theilt, und nicht minder den Satz (Eth. V. prop. V.) daß in der Natur nicht

---

ten Harmonie genannt. p. 433 b. Erdm. Die meiſten Auseinanderſetzungen darüber giebt der Briefwechſel mit Des Boſſes; Erdmann hat die hierhergehörigen Stellen in ſeiner Geſchichte der neuern Phil. II, 2. Anh. p. XVI—XVII. Eine derſelben aus dem V. Brief an Clarke (p. 774 §. 91) lautet: Comme la Nature de chaque substance simple, Ame ou véritable Monade, est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédant, voilà la cause de l'Harmonie toute trouvée. Car Dieu n'a qu'à faire que la substance simple soit une fois et d'abord une Représentation de l'univers, selon son point de vue, puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ'elles représentent toujours le même Univers.

1) Den mißverſtandenen Ausdruck des Ariſtoteles: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, welchen Locke zur Begründung ſeines Senſualismus anführte, corrigirte L. bekanntlich durch den Zuſatz: nisi ipse intellectus. Darüber p. 180 (b. Erdm.): Il y a dans l'âme quelques matériaux de pensée ou objets de l'entendement que les sens extérieurs ne fournissent point, savoir l'âme même et ses fonctions etc. Seine eigene Meinung gegen Locke dagegen p. 137 (réflexions sur l'ouvrage de Locke): j'ai expliqué, que non seulement nos idées mais encore nos sentiments naissent de notre propre fond, et que l'Ame est plus indépendante qu'on ne pense etc. cf. pag. 132. Anm. 2.

2) Wie z. B. Fichte (geſ. Werke I, p. 101) thut, der ſich dabei auf Sal. Maimons „ſehr leſenswerthe" Abhandlung über die Progreſſen der Philoſophie u. ſ. w. beruft.

zwei oder mehr gleiche Substanzen sein können, — welchem Satz er sogar den Rang eines Grundprincips verleiht[1]) — so ist er doch vollständig berechtigt, die Folgerungen, die Spinoza daraus zieht, nämlich, keine Substanz könne von der andern hervorgebracht werden, und es könne daher überhaupt nur eine Substanz geben, zu leugnen. In der That, wenn man die Beweisführungen, (Dem. prop. V. prop. III. prop. XIV. etc.) welche Spinoza für die letzteren Sätze giebt, näher verfolgt, so wird man sich nicht wundern, daß Leibniz sie für „erbärmlich oder unverständlich“[2]) erklärt, weil sie immer davon ausgehen, einen Parallelismus des Denkens und der Wirklichkeit vorauszusetzen, wie ihn Leibnitz trotz seiner vorherbestimmten Harmonie nicht annehmen konnte. Er war also schon über die Erkenntnißtheorie mit Spinoza uneins, welches diejenigen nicht beachtet zu haben scheinen, die beide Denker in einer für Leibniz so wenig ehrenvollen Weise aufeinander bezogen. Es ist also nicht wahr, daß die Dinge, wie Spinoza behauptet, nur aus göttlicher Ursache verstanden würden, wenn sie gleich ohne Gott unverständlich sind; und wenn man auch nicht begreifen kann, wie Substanzen hervorgebracht werden können, so ist doch deswegen nicht an ihrem wirklichen Bestehen zu zweifeln. Leibniz erklärt allerdings die sinnliche Welt nicht minder für einen Schein, als Spinoza; aber wenn

1) Unter dem Namen: principium indiscernibilium. Monad. (Nro. 88 bei Erdm.) §. 9: Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre etc. Im Briefwechsel mit Clarke (cinquième écrit de L. sur les §. 3 u. 4. b. Erdm. p. 765) sagt er: J'en infère entre autres conséquences, qu'il n'y a point dans la Nature deux Etres réels absolument indiscernables; parce que s'il y en avait Dieu et la Nature agiraient sans raison, en traitant l'un autrement que l'autre; et qu'ainsi Dieu ne produit point deux portions de matière parfaitement égales et semblables. Sodann (quatrième écrit de L. §. 4 u. 5. pag. 755.) stellt er den Satz des zureichenden Grundes unmittelbar damit zusammen, und bezeichnet beide als den Unterbau seiner Metaphysik.

2) Erdm. Opp. phil. L. p. 179.

ſich letzterer berechtigt glaubt, dieſelbe ganz und gar nur einer Fehlerhaftigkeit unſerer Erkenntniß zuzuſchreiben, ſo daß ſie durch die Vernunft ganz aufgehoben wird, ſo erblickt der ſinnigere Leibniz in ihr ſchon die vorhandenen, wenn gleich verworren aufgefaßten Elemente der wahren Intellectualanſchauung, die eben nichts anderes ſein können, als die Monaden oder Subſtanzen. Die ganze Welt, ſo iſt ſein Gedankenzuſammenhang, bietet die bunteſte Mannigfaltigkeit dar; alles Mannigfaltige als Zuſammengeſetztes, ſetzt Einfaches voraus: die Welt beſteht alſo aus einfachen Weſen, deren jedes aber von allen Andern verſchieden iſt. Dieſe müſſen durch ihr Zuſammenſein und ihre gegenſeitige Einwirkung den Schein der Mannigfaltigkeit, den wir materielle Welt nennen, hervorbringen, ſie müſſen daher an ſich eine Seite haben, die ihr ſcheinbares Aneinanderſein veranlaßt — eine Vielſeitigkeit, ja eine Allſeitigkeit neben ihrer Einheit. Ferner, die einfachen Weſen müſſen von einander ihrer Natur nach verſchieden ſein, weil ſonſt Mannigfaltigkeit nicht entſtehen könnte. Die Welt beſteht alſo aus einer unendlichen Menge einfacher, individuell beſtimmter Weſen, die alle ſelbſtändig, wenn gleich beſchränkt und unvollkommen ſind, und in ihrem Zuſammenſein und gegenſeitigem Aufeinanderwirken — denn thätige Kraft iſt ihrer aller Weſen — dasjenige hervorbringen, was wir die materielle Wirklichkeit nennen, die nunmehr, mit den Augen des Geiſtes angeſehen, zur wohlgeordneten Geſammtheit der körperloſen Monaden wird [1]).

---

1) Ausdehnung, Raum und Zeit ſind alſo nichts Wirkliches, ſondern bloße aprioriſche Formen (p. 682: Spatium ſit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum. — p. 461. Spatium est continuum quoddam, sed *ideale*. Massa est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem, sed ex unitatibus infinitis; in actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis; in idealibus est totum prius parte.) Die Materie im gewöhnlichen Sinne des Wortes iſt alſo nichts Wirkliches. Leibniz unterſcheidet eine erſte und zweite Materie. Die erſte Materie kommt jedem Einzelweſen als ſolchem zu und iſt das paſſive

Alles dieß iſt das Reſultat einer auf die unmittelbare Erfahrung gegründeten Beweisführung, die nur nicht bei der unmittelbaren Erfahrung ſtehen bleibt; aber auch mit dieſer höhern Anſchauung der Monadenwelt und der ſie zur höchſten Ordnung verknüpfenden präſtabilirten Harmonie dürfen wir nicht abſchließen, ſondern wir müſſen uns noch zum Begriffe Gottes erheben, in dem wir gewiſſermaßen den Schlußſtein des ganzen Gebäudes gewinnen. Vernunft und Sinnlichkeit wetteifern, uns Beweiſe vom Daſein Gottes zu liefern. Zwar billigt Leibniz weder den Lockeſchen Beweis vollſtändig, noch den des Des Cartes, aber in ſeiner großen Weiſe verwirft er ſie dennoch nicht, ſondern ſetzt ſie durch einfache Correctur mit ſeiner eigenen Anſicht in Uebereinſtimmung[1]). Beſonders

Element deſſelben, wodurch es ſich von Gott unterſcheidet und woran es die Möglichkeit des Andersſein beſitzt, nämlich das Andere ſich vorzuſtellen. Man kann daher ſagen: die erſte Materie iſt das ideale Andersſein der Monaden (in ihren Vorſtellungen). Die zweite Materie iſt dagegen die bloße Maſſe der durch das Zuſammenſein der Monaden erregte Schein und daher weiter nichts als eine verworrene Vorſtellung. p. 436. 440. 456. 463. 678. — Hierüber bei Erdm. Geſch. d. neuern Phil. II, 2. p. 43 — 51.

Das Weſen der Monaden ſelbſt beſteht nun in der thätigen Kraft, d. h. dem Entwicklungsſtreben, welches in immerwährendem Uebergange a potentia ad actum begriffen, aus jeder Monade den ganzen in ſie geſetzten Inhalt der Welt zu entfalten trachtet. (p. 128. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678.) Dabei giebt es verſchiedene Grade der Monaden, welche die Monadologie (§. 19. 20. 26. 28. 29.) näher characteriſirt. Aus dieſer Betrachtung ergiebt ſich denn, wie Leibniz die Welt definiren würde. Sie iſt die unendliche Summe der von ewig erſchaffenen und ewiglich erhaltenen Monaden, die in immerwährendem Streben von innen heraus thätig und durch das Band der vorherbeſtimmten Harmonie zur abſoluten Eintracht und Schönheit verknüpft, das Univerſum bilden, deſſen Daſein ſelbſt die wahre Theodicee iſt und deſſen Vollkommenheit vom Standpuncte des individuellen Betrachtens aus (nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguam partem novimus p. 149) zwar nicht zu begreifen, aber nichts deſtoweniger, als Werk des vollkommenſten Weſens, ſo anzuſehen iſt. Darüber Erdmann p. 68—70.

1) N. Ess. p. 373.

beſchäftigt ihn das dem Anſelm entnommene ontologiſche Argument, deſſen ſich Des Cartes bedient hatte. Er vertheidigt es gegen die Angriffe, welche es des Paralogismus beſchuldigen, und ſucht es zu vervollſtändigen. Wir müſſen, ſagt er, um das ontologiſche Argument zur mathematiſchen Evidenz zu erheben, ihm immer hinzufügen, daß die Idee des höchſten Weſens, wovon es ausgeht, möglich iſt und keinen Widerſpruch in ſich trägt. Weil dieſe Vorſtellung eines höchſten Weſens möglich iſt und nichts ihr widerſpricht, muß es exiſtiren: Gott hat das Privilegium, wenn er möglich iſt, nothwendig zu ſein.[1]) Aber Leibniz begnügt ſich nicht bei dieſem aprioriſchen Argument. War er von dem Begriff der Subſtanz, deren Weſen die thätige Kraft iſt, und dem des ſelbſtändigen Denkens aus, als der Vielheit in der einheitlichen Seele, zur Monadenlehre und dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie gelangt, ſo ſieht er grade in dieſer letzteren Entdeckung den ſchönſten und vollkommenſten Beweis vom Daſein Gottes. Die Monaden, welche eine von der andern unabhängig ſind, können nicht dieſe Ordnung, dieſe Harmonie, dieſe Schönheit hervorgebracht haben, welche man in der Natur bemerkt. Da jedes Weſen in ſeiner Art in ſich ausdrückt, was außen vorgeht, und doch keines Einfluß hat auf das andere, oder vielmehr, um dieſen individuellen Ausdruck des Weltalls aus dem Grunde ſeines eigenen Weſens entwickeln zu können, muß es nothwendig dieß ſein Weſen von einer univerſellen Vernunft empfangen haben, von welcher alle Weſen abhängig ſind, und welche macht, daß jedes vollſtändig in Uebereinſtimmung und Correſpondenz mit dem andern iſt — welches ohne unendliche Weisheit und Macht nicht gedacht werden kann[2]). Gott iſt alſo, und zwar als die

---

1) N. Ess. p. 375. — p. 177.

2) N. Ess. p. 375. — Inſofern nennt L. Gott wohl ſelbſt die präſtabilirte Harmonie. (Erdm. Geſch. d. n. Phil. II, 2. p. 55. — Brief an Joh. Heinrich Herzog z. Braunſchweig vom Jahre 1673: ratio ultima rerum

Vernunft im eminenten Sinne des Worts, so daß er insofern der Ort der ewigen Wahrheiten genannt werden kann [1]). Wenn nun Spinoza um dieses allervollkommensten Wesens willen, das ihm alleinige Substanz ist, alle andern Wesen zu Modificationen desselben herabsetzt, um jeden Widerspruch im Begriff der Substanz aufzuheben, — obgleich er dadurch, wie wir sahen, doch nicht aus dem Widerspruch herauskommt, so hat sich dagegen Leibniz durch eine nähere Begriffsbestimmung Gottes die Möglichkeit eröffnet, eine Welt der Substanzen neben ihm anzunehmen. Grade das ist die Größe und Vollkommenheit Gottes, daß er die möglichst vollkommene Welt nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl des Besten von Ewigkeit her erschafft, erhält und ewig erhalten wird, wenn man auch im Einzelnen nicht nachzuweisen vermag, wie dieß geschehe [2]).

Die Idee Gottes also, welche bei Spinoza die Substantialität der Welt aufhebt, setzt bei Leibniz dieselbe mit Nothwendigkeit: sie ist in diesem Systeme so wenig etwas Ueberflüssiges, oder gar die Harmonie Störendes, daß man vielmehr grade hier die Wahrheit des Ausspruchs Leibnizens erkennt, daß alle seine Sätze einen wohlbegründeten Zusammenhang unter sich haben. Das Princip des zureichenden Grundes zwingt uns, zu einer ersten Ursache, die Gott ist, aufzusteigen; aber Gott ist eben nur Ursache der Dinge, nicht ihnen immanent, und die Dinge, welche sich wesentlich von ihm unterscheiden, haben daher eine von ihn wesentlich getrennte, wenn gleich beschränkte, doch selbständige Wesenheit erhalten,

---

seu harmonia universalis id est deus) womit aber diese Begriffe nicht schlechthin identificirt werden sollen, sondern nur gemeint ist, daß wir Gottes Wesen als prästabilirte Harmonie annäherungsweise noch am besten begreifen. Also das, was man die Persönlichkeit Gottes nennt, läßt er so wenig fallen, daß er vielmehr in der Theodicee grade diese Anschauung überall hervorkehrt und unter Widerlegung aller andern Ansichten vertheidigt.

1) N. Ess. p. 279.

2) Le comment en détail. p. 377. — p. 712.

welches weder den fortdauernden Einfluß Gottes auf ſie, noch Eingeſchränktheit bei ihnen anzunehmen hindert. Gott unterſcheidet ſich von allen andern Weſen dadurch, daß er alle Vollkommenheit auf einmal beſitzt als actus purus, während die anderen Weſen in der Entwicklung begriffen ſind mittels eines in ſie geſetzten thätigen Strebens, welches in verſchiedenen Stufen und Richtungen wirkt[1]). Solcher Stufen nimmt Leibniz hauptſächlich drei an, indem ihm das Mehr oder Weniger des Bewußtſeins als Eintheilungsgrund dient. Die niedrigſte Stufe nehmen die bloßen Monaden ein, deren Weſen und Wirkſamkeit in einer dumpfen Kraftäußerung beſteht und die um ihres Zuſtandes willen als ſchlafende oder träumende Seelen - denn ſeeliſch d. h. wahrnehmend und begehrend iſt die Natur aller Weſen — bezeichnet werden können[2]). Die zweite Stufe nehmen die Thierſeelen ein, bei denen die Wahrnehmung deutlicher, und namentlich mit Gedächtniß verknüpft iſt. Die dritte Stufe iſt die der vernünftigen Seelen oder der eigentlichen Geiſter, die, wie die Menſchen, im Beſitz der ewigen Wahrheiten ſind, ſich ſelbſt, und Gott erkennen. Bei ihnen iſt alſo die Wahrnehmung bis zur Vernunft und Selbſterkenntniß; die Begehrung bis zum freien, wenn gleich determinirten Willen geſteigert. Leibniz nimmt dieſe Eintheilung als thatſächlich an, ohne eine weitere Begründung zu geben; auch hat er nirgends angedeutet, ob er nach dem Princip der Perfectibilität aller Weſen an eine allmählige Erhebung der Seelen aus den niedern Stufen in die höhere u. ſ. w. glaube, woran übrigens nicht zu zweifeln iſt, wenn man ſeinen Sinn im Allgemeinen kennt und was er von den Engeln und ſeligen Geiſtern ſagt, vergleicht[3]).

Die Totalität aller geſchaffenen Weſen macht die Welt

---

1) Erdmann p. 121. p. 124. p. 178. p. 192. p. 436. p. 456. p. 466. p. 678. — p. 705—706.

2) p. 708—709.

3) In dem Briefwechſel mit Des Boſſes.

aus, welche, weil Gott als der Allervollkommenſte von allen möglichen Welten nur die vollkommenſte zur Erſchaffung auswählen konnte, die beſte ſein muß. Darin zeigt ſich die Vortrefflichkeit der Welt, daß dieſelbe aus unendlich vielen Weſen beſteht, von denen jedes auf ſeinem Standpuncte alle andern ausdrückt und ideal enthält, ſo daß jedes Weſen das Univerſum in gewiſſer Weiſe individuell darſtellt und ſich zugleich realiter mit allen andern Weſen mittels der präſtabilirten Harmonie in Uebereinſtimmung befindet. Aber dieſe Einheit der Welt iſt keine todte; da jedes Weſen eine thätige immerfort wirkende Kraft beſitzt, von der getrieben es ſtets zu größerer Vollkommenheit übergeht, indem es den urſprünglich in ſein Naturell geſetzten aber nur virtuell (potentiell) vorhandenen unendlichen Inhalt zu einem wirklichen macht, ſo nähert ſich dadurch das Ganze in einer Aſymptote der Vollkommenheit Gottes[1]). Gott iſt das abſolut-vollkommene Sein; die Welt iſt das abſolute Werden des Vollkommenen. Alſo überall Ordnung und Zuſammenhang, überall Leben und Schönheit — nämlich individuelle ſpontane Kraftäußerung, welche als innere Thätigkeit Vorſtellung heißt, in ihrer äußeren Darſtellung beim Zuſammenſein Vieler den Schein der Körperlichkeit hervorbringt.

Ebenſowohl, als Leibniz neben der göttlichen Subſtanz beſchränkte Subſtanzen annehmen zu dürfen glaubt, welche er von erſterer durch continuirliche Emanation[2]) oder Fulguration[3]) von Ewigkeit her erſchaffen und erhalten denkt[4]), weiß er die perſön-

---

1) Ueber die drei möglichen Hypotheſen (immer gleiche Entwicklung der Welt im Ganzen; Fortſchritt aus Anfang; Fortſchritt ohne Anfang) des Rechtangels, des Dreiecks und der Hyperbel vgl. man Leſſings Leibniz von den ewigen Strafen. Lachm. XI. p. 149. seqq.

2) p. 191.

3) p. 708.

4) p. 377. — Am ausführlichſten wohl darüber Discours de Métaphysique (Briefwechſel zwiſchen Leibniz, Arnauld und Heſſen-Rheinfels v. Grotefend, Hannover 1846 p. 167): Les substances crées dépen-

liche Freiheit neben der Allwiſſenheit Gottes aufrecht zu erhalten. Zum Determinismus bekennt er ſich freilich unbedingt. Gott, als die abſolute Vernunft, muß alles vorherwiſſen, was in ſeinen Geſchöpfen nicht nur geſchehen kann, ſondern auch wirklich geſchehen wird, da alles, was geſchieht, aus zureichenden Urſachen erfolgt, deren ihm keine entgeht — die ganze Wirklichkeit der Welt mit allen Urſachen und Wirkungen iſt durch die einmal gethane Wahl der beſten Welt auf alle Ewigkeit hin unwiderruflich beſtimmt, was Leibniz die phyſiſche oder beſſer moraliſche Nothwendigkeit im Gegenſatz der allgemeinen, metaphyſiſchen Nothwendigkeit der Principien[1]) nennt. Dennoch aber beraubt dieſes abſolute Vorherwiſſen Gottes den Menſchen ſeiner Freiheit nicht, weil dieſe in nichts An-

---

dent de Dieu, qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation, *comme* nous *produisons nos pensées.* Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous cotés et de toutes les façons le systeme général des phénomènes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les forces du monde de toutes les manières possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience: *le resultat de chaque vue de l'univers, comme regardé d'un certain endroit, est une substance, qui exprime l'univers conformément à cette vue,* si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective et de produire cette substance. —

1) p. 255. p. 261. p. 447. — p. 480: Nous apprenons des Vérités positives (ſonſt du fait genannt, welche alſo den Gegenſatz machen zu den Vérités éternelles cf. oben pag. 127) ou par l'Expérience, c'est à dire, a posteriori, ou par la raison et a priori, c'est à dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir. Cette convenance a aussi ses règles et raisons, mais c'est le choix libre de Dieu et non pas une nécessité géométrique, qui fait préférer le convenable et le porte a l'existence. Ainsi on peut dire, que *la nécessité physique* est fondée sur une nécessité morale, c'est à dire sur le choix du Sage, digne de sa sagesse et que l'une aussi bien que l'autre doit être distinguée de la nécessité géométrique. Cette nécessité physique est ce qui fait l'ordre de la Nature et consiste dans les règles du mouvement et dans quelques lois générales, qu'il a plu à Dieu de donner aux choses en leur donnant l'être.

derm beſteht, als in der Möglichkeit einer Wahl zwiſchen verſchiedenen Vorſtellungen behufs der Entſchließung zum Handeln [1]). Dieſe kann der Menſch auch bei und trotz der Allwiſſenheit Gottes beſitzen, denn ſeine Handlung iſt darum nicht weniger frei, daß Gott vorherweiß, wie er handeln wird, weil er nicht unmittelbar durch Gott, ſondern durch ſeine eigenen Vorſtellungen dazu bewogen wird. Jene ſcheinbare Unmöglichkeit, daß Freiheit neben der Determination beſtehen könne, beruht auf einer mangelhaften Erkenntniß der Begriffe Nothwendig und Frei. Nothwendig iſt, deſſen Gegentheil unmöglich iſt; aber von dieſer Art ſind die menſchlichen Handlungen nicht, daß nicht ſtets ſehr wohl das Gegentheil davon denkbar d. h. eben möglich, wäre — ſie ſind alſo, wenn gleich vorherbeſtimmt, doch nicht nothwendig [2]). Frei bedeutet wiederum nicht die Möglichkeit, vernünftig zu handeln, welche in der That nicht vorhanden iſt, da jeder ſo handelt, wie er es für vernünftig hält, ſondern nur die Möglichkeit, die Ausführung einer unſerer Begehrungen aufzuſchieben, um ſie erſt mit andern zu vergleichen und dann unter ihnen zu wählen: ein Vermögen unſerer Seele, von deſſen wirklichem Vorhandenſein wir uns ſtets überzeugen können und welches keineswegs mit der göttlichen Allwiſſenheit und Allmacht ſtreitet.

Spinoza gab die Freiheit auf, indem er Vorſtellen und Wollen identificirte, wozu ihn Des Cartes' falſche Definition des letzteren veranlaßte: Leibniz, indem er Vorſtellung und Willen von vornherein auseinanderhält, gewinnt dadurch ein ſicheres Fundament der Ethik, welche immer nur an einen vorhandenen Gegenſatz von Sein und Seinſollen in der menſchlichen Seele anzuknüpfen iſt. Vorſtellung und Willen unterſcheidet er aber ſo: Der vorübergehende Zuſtand, welcher die Mannigfaltigkeit in der einheitlichen Subſtanz umfaßt

1) p. 201, wo Leibniz die Definition Lockes billigt.

2) Davon handelt ein großer Theil der partie I der Théodicée. — Dann p. 191. p. 447. p. 459. p. 464. p. 669.

ıb darſtellt, iſt Vorſtellung [1]); Begehrung iſt das Streben, ın einer Vorſtellung zur andern überzugehen. Bei den voll- mmneren Weſen nun, die mit Selbſtbewußtſein ausgerüſtet ıb und Geiſter genannt werden, entſpricht den mit Selbſt- wußtſein verbundenen Vorſtellungen der Wille als das ver- ıftige d. h. nach dem Zweckbegriff verfahrende Streben [2]).

Der menſchliche Geiſt iſt nicht ſogleich wirklich (actu) frei, ıdern macht ſich frei, indem er die Vernunft in ſich entwickelt: : Freiheit iſt ihm ideale Wirklichkeit. Dabei gilt: wieviel rnunft, ſoviel Freiheit; innere Erfahrung als ſeeliſche ätigkeit bildet dazu. Unentſchiedenheit iſt ſoweit entfernt, ı Zeichen der Freiheit zu ſein, daß vielmehr die höchſte Frei- it auch zugleich als höchſte Entſchiedenheit in der vernünf- ıen Entſchließung auftritt [3]). So müſſen wir Gott, der ch der Allerfreieſte iſt, auch zugleich am allerentſchloſſenſten zum ſten denken [4]). Uns dagegen muß das Vernünftige, inſofern es h auf den Willen bezieht, als eine Reihe von Vorſchriften ſcheinen, welche die Grundlage der Ethik und Rechtsphilo- phie bilden. Denn das Recht denkt ſich Leibniz, im Gegen- ß zu faſt allen Rechtslehrern ſeiner Zeit, als eine moraliſche tenz [5]), ohne übrigens in die auf dieſem Wege gewöhnli- n Irrthümer und Verwechſelungen zu gerathen. Wie in r wiſſenſchaftlichen Theorie, ſo nimmt er auch in der Praxis ı Lebens verſchiedene Stufen an, von denen die höhere im- r die niedere derogirt, ohne ſie aufzuheben [6]). Im höchſten und

1) p. 465. — p. 706.

2) p. 688. — Théodicée.

3) p. 669.

4) p. 263. p. 669. Théodicée pt. 1.

5) Codex J. G. diplom. Praefat. ad lect. p. 118. (b. Erdm.)

6) p. 149. Ex hoc iam fonte fluit ius naturae, cuius tres sunt dus; ius strictum in iustitia commutativa; aequitas (vel angustiore is sensu caritas) in iustitia distributiva; denique pietas vel probitas iustitia universali: unde neminem laedere, suum cuique tribuere, neste vel potius pie vivere, totidem generalissima et pervulgata is praecepta nascuntur.

letzten Sinne fallen aber der rechtliche und sittliche Standpunct, ja der religiöse, zusammen: der Gerechte ist zugleich der Weise und der Fromme[1]). Was versteht er aber unter Weisheit und Gerechtigkeit in diesem Sinne? Gerechtigkeit ist die Liebe des Weisen; diese Liebe ist das allgemeine Wohlwollen. Lieben heißt: sich der Vollkommenheit eines Andern freuen oder, was dasselbe bedeutet, sie zu seiner eigenen machen. Wenn nun alle Vollkommenheit Freude macht, so vor allen Dingen die Vollkommenheit Gottes. Aus ihr erwächst dem Menschen die beständige Lust, welche wir Glück nennen, so daß die Weisheit die Wissenschaft des Glücks, Gerechtigkeit die angenommene Fertigkeit des Wohlwollens und der Liebe bedeutet[1]).

Da alle Vollkommenheit angenehm ist, so erweckt die Betrachtung jedweder Vollkommenheit unsere eigene. Wir sollen alles lieben in dem Maße, als es wirklich liebenswürdig, nämlich vollkommen ist, d. h. dem Bezuge nach, den es zum Universum und zu Gott hat. Also die Ordnung und die Schönheit der Dinge sollen wir lieben, welches desto mehr geschehen wird, je größere Einsicht wir ins Ganze gewinnen. Da ferner Gott das Allervollkommenste und Einzigvollkommenste ist, so besteht das wahre Glück in der Lust an Gottes Vollkommenheit, welche wir Liebe Gottes nennen. Durch die Liebe, welche wir zu Gott haben, gehen wir gewissermaßen in Gottes Wesen über, welches in nichts anderem besteht, als in der Freude an seiner eigenen Vollkommenheit. Die Sittlichkeit ist also eine Askese des Gemüthes, welche Leibniz selbst so schildert: „Solche Freude, welche der Mensch sich allezeit selbst machen kann, wenn das Gemüth wohl beschaffen, bestehet in der Empfindung einer Lust an ihm selbst, und an seinen Gemüthskräften, wenn man in sich eine starke Neigung und Fertigkeit zum Guten und zur Wahrheit fühlet, sonderlich vermittels der gründlichen Nachricht, die uns ein erleuchteter Verstand dar-

1) p. 118.
2) p. 446. p. 791. p. 670.

ſtellet, alſo daß wir den Hauptquell, Lauf und Endzweck aller Dinge, und die unglaubliche Vortrefflichkeit der Alles in ſich begreifenden, höchſten Natur erfahren, und dabei über die Unwiſſenden empor gehoben werden, gleich als ob wir aus den Sternen herab die irdiſchen Dinge unter unſern Füßen ſehen könnten. [1])

Von dieſem Standpuncte der mit Gott angetretenen Gemeinſchaft aus erkennen wir, daß wie eine vollkommene Harmonie zwiſchen dem Reiche der wirkenden Urſachen (der Natur im gewöhnlichen Sinne) und der Finalurſachen (der ſittlichen Welt unſeres Handelns) beſteht, ſo dieſelbe auch in noch höherem Sinne wiederkehrt in der Betrachtung des göttlichen Weſens — die vollkommene Harmonie und Einheit nämlich zwiſchen Gott, betrachtet als Baumeiſter des Univerſums, und Gott, als Monarchen des göttlichen Staats der Geiſter. [2])

b. Critiſche Unterſuchung der leibniziſchen Principien.

Daß die Critik der Philoſophie Leibnizens nicht nur Anerkennung ſeines Standpuncts im Allgemeinen, ſondern auch eine faſt durchgängige Beſtätigung ſeiner einzelnen Lehrſätze ſei, verſteht ſich zwar nach dem Obengeſagten eigentlich von ſelbſt, bedarf aber dennoch wohl etwas weiter ausgeführt zu werden, da die eigentlichen Grundprobleme der Philoſophie auch nur aufzufaſſen, unter dem Schwall der Meinungen heutzutage ſo ſchwer hält. Mißt man freilich die Größe eines Denkers nach dem äußeren Umfange ſeiner Leiſtungen oder nach ſeinen Verſicherungen, ſich des abſoluten Wiſſens bemächtigt zu haben, wie weit kommt dann Leibniz hinter denen zu ſtehen, welche die Schätze ſeines Geiſtes nicht einmal zu würdigen und zu benutzen im Stande geweſen ſind? Nun

1) p. 672—673. 2) p. 119. p. 712.

wird aber billig erwartet, daß das Aechte und Vortreffliche für ſich ſelbſt zeuge und die Wahrheit durch einen nur ihr eigenen Reiz die Gemüther anziehend feſſele, der wohl für eine Zeit wirkungslos gemacht werden kann, aber immer wieder zurückkehrt, um unvergeßlich und unwiderſtehlich zu wirken. So wird man denn auch in Leibnizens philoſophiſcher Weltanſchauung das Princip wenn nicht aller Wiſſenſchaft, ſo doch jeglicher Wiſſenſchaftlichkeit zu erblicken wieder anfangen müſſen. — Und wem daran liegt, dieſe Weiſe der Betrachtung durch große Namen unterſtützt zu ſehen, der kann daran erinnert werden, daß — um andere Autoritäten zweiten Ranges zu übergehen, diejenigen Männer, auf welche beinahe alle unſere höhere Bildung ſeit Leibniz zurückzuführen iſt: Leſſing, Kant, Göthe und Schelling, ebenſo dachten. Wenn aber (was ſeine anderswo zu verfolgenden Gründe hat), die gewöhnliche Tradition von der Würdigkeit Leibnizens nicht immer würdig gedacht hat, ſo ſcheint, nachdem zu einer ruhigeren Betrachtung philoſophiſcher Dinge übergegangen worden iſt, die Wiederkehr der Beſonnenheit auch von ſelbſt zu Leibniz zurückzuführen.

Wie man das Weſen alles Lebens in der theilweiſen Aufhebung und dennoch immer wieder erneuten Spannung von Gegenſätzen ſich äußern ſieht, ſo iſt auch der Wiſſenſchaft, als der höchſten Erſcheinung deſſelben, eine theils ſcheidende, theils verſöhnende Wirkſamkeit als eigenthümlicher Beruf zugefallen. Das Wiſſen oder vielmehr der Trieb des Erkennens ſtört die Unmittelbarkeit des Daſeins; aber der Gedanke knüpft auch die entgegengeſetzten Enden der Dinge aneinander. Die Philoſophie nun iſt die Wächterin dieſes großen Proceſſes, welcher am Bedürfniß entſpringend, ſein unendliches Spiel bis zu den letzten möglichen Grenzen der Freiheit ausbreitet: aus ihm ſelbſt hervorgetrieben und darum zeitweiſe ſich wohl in ihn verlierend, ſtellt ſie in formulirten Begriffen der Sprache, dieſes ewig lebendigen Spiegels des Geiſtes, den Ausdruck desjenigen vor, welches theils in das Licht des Bewußtſeins

getreten iſt, theils als zu löſende Aufgabe der Forſchung ihr vorſchwebt. Denn bleiben wir in der Betrachtung der Dinge bei ihrer Geſondertheit ſtehen, ſo können wir nur ihres Eindrucks genießen: in der Formel ihrer Einheit genießen wir uns. Wenn das Wiſſen in ſich geht, entſteht Philoſophie; ſie iſt die Zurückbeziehung des Wiſſens auf das Bewußtſein, und daher beſteht ihr eigenthümlichſtes und hauptſächlichſtes Geſchäft in der Beantwortung der Frage, was Wiſſen ſei. In dem Maße, als ſie dieſe löſt, kann ſie ſich den geſammten Inhalt des Wiſſens verſtändlich machen. Sie macht alſo das Wiſſen ſo zu ſagen flüſſig, indem ſie das gewiſſermaßen mechaniſche Spiel der Vorſtellungsmaſſen ins Licht des Bewußtſeins bringt und aus allen ſpeziellen Richtungen und Unterſuchungen, die, wenn ſie auch noch ſo nöthig und förderlich ſind, ihr als Abſchweifungen vom Hauptweg gelten, immer wieder den Mittelpunct des Princips, welches das Was und und das Wie des Wiſſens verknüpft, zu gewinnen trachtet.

Welchem Denker die Erfahrung als Princip erſcheint (dem das Bewußtſein der Receptivität Bewußtſein ſchlechthin iſt) — der hat an der Erfahrung dergeſtalt die Grenze ſeines Philoſophirens gefunden, daß er zu Ende iſt, wenn er nachgewieſen hat, daß und welches Wiſſen erfahrungsmäßig ſei. Ein Anderer ſieht von der Erfahrung ganz ab und denkt ſich ein Vermögen allgemeiner und darum nothwendiger Wahrheiten, welches er Vernunft heißt und deſſen Auffaſſung den eigentlichen Gegenſtand der Philoſophie bilden ſoll: alles andere ſei auszuſcheiden. Aber wie ſchwankend ſind dabei nicht die Bedeutungen der Begriffe: Vernunft, Allgemein, Nothwendig? Wer freilich nur das ſchlechthin Allgemeine und logiſch Nothwendige als Gegenſtand der Wiſſenſchaft gelten laſſen will, alſo nach der Weiſe Spinoza's oder Kant's denkt, der muß, wie wir dieß erkannt haben, bei ſolcher Einſeitigkeit allerdings allen unlösbaren Schwierigkeiten und Widerſprüchen des Rationalismus anheimfallen. Wer dagegen allen Inhalt des Denkens, er ſei allgemein oder beſonders, auf den

Vernunftzuſammenhang hinführen will, iſt nicht Rationaliſt im gewöhnlichen Sinne des Worts: er läßt ſich keine Einſeitigkeit zu Schulden kommen und verfährt nur wiſſenſchaftlich überhaupt. Er wird nicht alles für vernünftig erkannt oder auch nur erkennbar halten, wie Spinoza; aber auch nicht die bloßen Denkſchemata zum Gegenſtand der Speculation und höhern Wahrheit machen, wie Kant: er will ſich nur nicht das Recht nehmen laſſen, das noch Unbegriffene, es ſei welcher Art es ſei, als Problem ſeines Begreifens, d. h. eben ſeiner Vernunftthätigkeit, anzuſehen und in Arbeit zu nehmen. Das wenigſtens iſt das unzweifelhafte Recht der Vernunft, ſich ſelbſt zu erkennen, und um ſie kennen zu lernen, muß man ſie ſelber anrufen. Sie iſt nicht bloße Erfahrung und nicht bloße Logik, ſondern die Combination beider und deren Reſultat. Ihre Grundlage ſind die Thatſachen des Bewußtſeins, ihre Arbeit iſt deren Verknüpfung und Begründung, ihr Ziel bildet die Weisheit, welcher das Gute auch das Vernünftige geworden iſt. Wäre nun dieſes Beginnen der Vernunft, ſich ſelber auszuforſchen und über ſich aufzuklären, gottloſer Hochmuth? Gewiß nicht, da der Vernunft eben nur durch ſie ſelbſt Schranken gefunden werden können. Das Reich Gottes iſt nicht den Gedankenloſen, ſondern den Demüthigen verheißen.

Leibniz entzieht die Philoſophie dem Vorwurfe, das Gebiet des religiöſen Glaubens zu verletzen und einzuſchränken dadurch, daß er zwiſchen beiden eine nicht leicht zu durchbrechende Scheidewand aufführt. Der Rationalismus verſchlingt die poſitive Glaubensſatzung, die Empiriſtik verachtet ſie. Jenem iſt der fromme Glaube etwas Untergeordnetes, um ſeiner dürftigen Form willen; dieſer iſt er um ſeines Inhalts willen anſtößig. Indem dagegen Leibniz die alte Unterſcheidung von Unvernünftig und Uebervernünftig zurückführt und weiter erläutert, ſichert er die Religion vor der Maßloſigkeit des freien Denkens, welche für die Maßloſigkeit theologiſcher Eiferer immer die beſte Handhabe iſt, den Fanatismus gegen die

Wiſſenſchaft aufzuregen. Aber er vergiebt der Würde und Selbſtändigkeit des Denkens darum nicht das Geringſte. Seine Anſicht iſt dieſe. Das Gebiet der poſitiven Religion hat, weil die Quelle der Erkenntniß theologiſcher Dinge eine ganz andere iſt, als die Vernunft, auch mit der Vernunft eigentlich nichts zu ſchaffen. Genug, wenn Vernunft und Glaube nicht mit einander ſtreiten, d. h. wenn der Glaube nicht Dinge fordert, die wider die Vernunft, alſo unvernünftig ſind. In dieſem Falle würde er der Vernunft weichen müſſen, welche als allgemeine und unmittelbare Offenbarung, als unumgängliche Handhabe jeglicher Auffaſſung, immer ihr Recht behauptet. Der Inhalt der poſitiven Religion, ſofern ſie nicht Wahrheiten enthält, welche durch das natürliche Licht des Geiſtes eingeſehen werden können[1]), kann daher nur übervernünftig ſein, d. h. auf Dinge gehen, welche wir durch die bloße Vernunft nicht begreifen, obgleich wir auch nichts wiſſen, was ihnen entgegenſteht; ſie liegen mit andern Worten auf dem Gebiete des Vernünftig-möglichen. Dieſer Satz erhält ſein volles Verſtändniß, wenn man ſich erinnert, was Leibniz eigentlich unter dem Vernünftigen verſteht. Es iſt dieß, wie wir geſehen haben, das Gebiet der Logik und Mathematik, ſowie der Erkenntnißprincipien. Wider dieſe formalen Elemente darf die Offenbarung nicht verſtoßen. Dagegen die Naturgeſetze oder factiſchen Wahrheiten, welche die Möglichkeit des Gegentheils zulaſſen (nicht metaphyſiſch d. h. ſchlechthin nothwendig ſind), weil ſie auf der freien Wahl Gottes beruhen, können unter Umſtänden von Gott aufgehoben werden, wenn für ihn eine neue Wahl des Beſten eintritt. Alſo darf die Offenbarung dem gewöhnlichen Gange der Natur zuwiderlaufen (ihr Character iſt Supranaturalismus); ſie beruht auf Wun-

1) Dieſe Wahrheiten ſind vor allen Dingen das Daſein Eines Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Beides bildet den Unterbau der chriſtlichen Lehre, die inſofern ſelbſt die natürliche Religion zum Geſetze erhoben hat. (Theodicee in der Vorrede.)

dern, die unnatürlich ſind, obgleich keineswegs unvernünftig und deswegen unglaublich. Das Unnatürliche und Unvernünftige iſt mit nichten daſſelbe; das Unnatürliche im Sinne der Offenbarung iſt übervernünftig. So ſichert Leibniz der Offenbarung den Rang einer altera natura, welche längſt vergeſſene, vielleicht bis dahin nie klar gedachte Lehre einzig und allein dem Weſen der Sache angemeſſen iſt. Denn nun erſcheinen Offenbarung und Natur als zwei von einander getrennte, wiewohl nicht entgegengeſetzte Gebiete, die in einander hineinſpielen, und durch die logiſchen und Erkenntnißgeſetze — d. h. die Vernunft — für unſer Denken zur Einheit verknüpft werden, indem beide auf die freie nur durch die moraliſche Nothwendigkeit geleitete Wahl Gottes zurückkommen. Beide ſind Gegenſtände unſerer Erfahrung und daher Aufgaben und Probleme unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung, welche in fortſchreitendem Maße vernünftige Einſicht in die Religionsſätze anzubahnen hat. Das Chriſtenthum iſt eine Art zweiter oder höherer Natur, welche die erſte und alte Natur nicht ſowohl aufhebt, als erhebt. Daher kann das Chriſtenthum ſelbſt zum höhern Verſtändniß der Natur beitragen, wie wenn Leibniz ſeine Monadentheorie an der Transſubſtantiationslehre wenn nicht überhaupt, doch vervollſtändigt und beſtätigt fand[1]).

1) Vortrefflich handelt über Leibnizens Verhältniß zur geoffenbarten Religion Leſſing in „Des Andreas Wiſſowatius Einwürfe über die Dreieinigkeit.“ Lachm. Ausgabe B. IX. p. 292—294 und vorher. — Aus der obigen Darſtellung kann auch erhellen, mit welchem Rechte Leibniz neuerdings wieder zu einem Aufklärer, ja zum Vater der Aufklärung hat gemacht werden können. Freilich mußte zu dieſem Zwecke der große Mann eines Fehlſchluſſes geziehen werden. K. Fiſcher (Geſchichte der neuern Philoſophie II. p. 457) ſagt: „Das Wunder, indem es in einer Thatſache das Syſtem der Naturgeſetze überhaupt verändert und umſtößt, widerſpricht der moraliſchen Nothwendigkeit (auf welche Leibniz es baſirt), d. h. der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt.“ Wo liegt denn hier der Fehlſchluß? Leibniz erklärt alle ſogenannten Naturgeſetze für vernünftig-zufällig und, als von Gott nach der Wahl der beſten Welt beſtimmt, für nur moraliſch nothwendig. Tritt nun das Wunder gleichfalls nach der Wahl des Beſten ein, den Naturgeſetzen

Man ſieht, Leibniz hat ſich dieſe Höhe der Anſchauung dadurch geſichert, daß er zwiſchen Vernunft und Natur ſchärfer unterſcheidet, als andere Philoſophen, welche entweder ausgeſprochenermaßen oder doch der Hauptſache nach Naturaliſten ſind. Jene Unterſcheidung aber beruht auf der Unterſcheidung von Vernunft und Wille in Gott, von deren Nothwendigkeit auch die Myſtiker und Theoſophen, wie vor allen Jacob Böhme, ein ſo tiefes Gefühl haben. Es iſt faſt kein Punct der ganzen Philoſophie, den Leibniz ſo gründlich, ſo vielfach, ſo ausführlich in Betracht gezogen hätte. Dieſer allgemeinſte und bedeutendſte Gedanke ſeiner Erkenntnißtheorie erſcheint dann in einer andern Wendung als der Gegenſatz des principium contradictionis und des principium rationis sufficientis.

Das principium contradictionis liefert die identiſchen Sätze und beherrſcht das Gebiet der formalen Logik; aber die Verknüpfung des Wiſſens, die eigentliche Wiſſenſchaft, beruht auf dem Princip des zureichenden Grundes. Das principium contrad. iſt das Vernunftprincip in dem Sinne des Worts, daß es die ewigen und aprioriſchen Wahrheiten liefert, die alle identiſche

derogirend, ſo ſtreitet das ſo wenig mit der göttlichen Gerechtigkeit und moraliſchen Nothwendigkeit, daß vielmehr das Gegentheil (das Nichteintreten des Wunders) damit ſtreiten würde. Leibniz will Gott gleichſam die Freiheit, Wunder zu thun, offen laſſen, wenn er die Naturgeſetze für nur zufällige und nicht ſchlechthin-vernünftige erklärt. Dieß bekennt auch Fiſcher ſelbſt an einer andern Stelle (p. 568) wenn er ſagt: „Leibniz erreichte ſtatt der geſuchten Harmonie zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden.“ Wenn nun auch nicht wahr iſt, daß Leibniz jemals die Rechte der Vernunft verkürzt habe, ſo iſt doch an dieſer Aeußerung ſoviel wahr, daß Leibniz allerdings durch jene Unterſcheidung zwiſchen Vernunft- und moraliſcher Nothwendigkeit die Wunder und die Offenbarung philoſophiſch zuretten ſuchte. Der Irrthum Fiſchers beſteht darin, daß er vorausſetzt (p. 457) „die natürliche Thatſache ſei ein Act phyſikaliſcher Nothwendigkeit,“ was er zwar für ſeine Perſon glauben mag, aber nicht Leibniz imputiren darf, der eben weit entfernt iſt, die Begriffe Naturgeſetzlichkeit und Nothwendigkeit ſo ſchlechthin zu identificiren.

Sätze ſind. Die aposterioriſchen Wahrheiten, welche unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung hervorgehen, ſtehen unter dem Princip des zureichenden Grundes. Die erſtern, die ewigen Wahrheiten, ſind ſozuſagen der abſolute Inhalt des Denkens, das Vernünftige ſchlechthin; die durch Erfahrung erkannten Wahrheiten ſind zwar nicht weniger vernünftig, laſſen aber keine ſo unbedingte Erkenntniß, kein Begreifen ſchlechthin zu, ſondern nur annähernde Erkenntniß. Die Frage alſo, hat der Menſch abſolute Wahrheit, würde in Leibnizens Sinne folgendermaßen zu beantworten ſein: Allerdings, in den Vernunftprincipien, welche aber allgemeiner und formaler Natur ſind. Was aus ihnen fließt, iſt abſolut wahr oder metaphyſiſch nothwendig und apriori gegeben[1]). Dasjenige dagegen, welches nur aposteriori erkannt wird, hat nicht dieſen Rang, es iſt nur relativ wahr, phyſiſch nothwendig und beruht auf Gottes Wahl des Beſten, daher es auch moraliſch nothwendig genannt werden kann. Dieſe Wahl beruht auf Zwecken, iſt daher nur nach der Hand zu erkennen, aus dem Erfolge und der Thätigkeit dieſer Zwecke, während die logiſchen Wahrheiten ſich nach dem Cauſalitätsprincip gleichſam von ſelbſt ergeben.

Der Gegenſatz von Apriori und Aposteriori, von Vernunft und Erfahrung, iſt alſo freilich nur ein einſtweiliger, aber doch ein immerhin vorhandener. Für Gott beſteht er nicht; er muß aber vom Menſchen in Gott geſetzt werden. Die Vernunftwiſſenſchaft, um eine eigenthümliche, wenn gleich nicht übergreifende Stellung zu behaupten, hat daher jene theologiſche Hypotheſe vom Unterſchiede des Verſtandes und Willens Gottes nöthig. Wie man nun auch immer von der letzten Richtigkeit dieſes Unterſchiedes denke, ſo darf wenigſtens ſoviel behauptet werden, daß ſie zu Leibnizens Zeit dem Rationalismus gegenüber nothwendig war. Wenn Spi-

1) Dieß war der Punct, wo Kant's Philoſophie als einſeitiger Rationalismus an Leibniz anknüpft, bekanntlich durch die Wolffſche Vermittelung.

noza ſich erlaubt, von Ideen Gottes zu reden und den einſeitigſten Monismus auf dem Intellectus dei aufzubauen, hatte da nicht Leibniz ebenſo Recht, vom Willen Gottes zu reden und ſeine Anſicht auf die Duplicität im göttlichen Weſen zurückzuführen? War er darum mehr Anthropomorphiſt als Spinoza? Spinoza hat freilich mit aller Macht gegen den Anthropomorphismus derer gekämpft, welche der Gottheit Abſichten unterlegen, als ob ſie ein Menſch ſei; aber der Gottheit Intellectus und am Ende ſogar intellectuale Liebe geben, iſt das weniger anthropomorphiſtiſch? Und wenn man dem Anthropomorphismus überhaupt nicht entgehen kann, ſo iſt es doch bei weitem beſſer, ſich deſſen bewußt zu ſein, wie Leibniz, als unbewußt darein zu fallen, wie Spinoza. Spinoza bildet ſich ein, Gottes Weſen adäquat begriffen zu haben, welches er doch anthropomorphoſirt, Leibniz erklärt nur, daß wenn wir Gott irgendwie vorſtellen wollen, wir ihn ſo uns vorſtellen müſſen, wie er that[1]). Er iſt Theiſt, aber mit Bewußtſein. Dem Deismus gegenüber erklärt er, man müſſe vermöge des Princips des zureichenden Grundes zu Gott aufſteigen, denſelben nicht vom Denken ausſchließen wollen, da er vielmehr der eigentlichſte Inhalt des Denkens ſei. Von dieſem Satze aus hält er ſich zum Theismus berechtigt, aber doch wieder

1) Wenn Spinoza Recht hat, hat Feuerbach auch Recht. Bin ich auf dem Standpunct zu behaupten, in der Vernunft das abſolute Weſen Gottes abſolut zu begreifen, ſo hindert mich nichts, die Vernunft ſelbſt zu Gott zu machen, und in Folge deſſen die Vorſtellung „Gott" als eine falſche Objectivirung und Projection meines ſelbſteigenen vernünftigen Weſens aus mir heraus — fallen zu laſſen. Feuerbach hat ganz Recht, zu behaupten, daß alle Götterbildung aus menſchlichen Elementen hervorgehe: aber eins vergißt er, nämlich daß wir beim — nothwendigen — Anthropomorphoſiren immer das Bewußtſein, wenigſtens das beſtimmte Gefühl haben, nicht auf adäquate Weiſe zu verfahren, alſo daß wie Göthe ſagt, etwas Anonymes dahinter ſtecke. Feuerbach — wie Spinoza — will uns glauben machen, daß der Menſch kein Bewußtſein dieſer ſeiner Schranke, kein Gefühl dieſer Anonymität des göttlichen Weſens habe, und dieſer Grundirrthum iſt der Grund ſeiner ganzen Sophiſtik.

nur ſo, daß er keine objective Erkenntniß Gottes behauptet, und nur eine Art ſubjectiver oder moraliſcher Nothwendigkeit dazu annimmt. Die Folge dieſes Standpuncts, der eine Art Vermittelung des Deismus und Theismus iſt, wird dann, daß er, wenn über Sätze der geoffenbarten Religion philoſophirt, dieß in noch viel entſchiedenerem Sinne als gymnaſtiſch und hypothetiſch anſieht, als bei den eigentlichen Philoſophemen aus der Naturbetrachtung[1]).

Grade nun dieſe innere Lebendigkeit des vernünftigen Denkens, welche Leibniz allerwege nicht nur behauptet, ſondern ſelbſtthätig an den Tag legt, macht, daß jener Gegenſatz von Verſtand und Willen Gottes, von metaphyſiſcher und phyſiſcher Nothwendigkeit, von aprioriſchen und apoſterioriſchen Wahrheiten nicht als ein abſoluter, ſondern ſtufenweiſe zu über-

1) Ueber dieſen Punct iſt zu vergleichen Böckh's Abhandlung (Raumer's hiſt. Taſchenbuch 1844): „Leibniz in ſeinem Verhältniß zur poſitiven Theologie, welche p. 489—491 und dann p. 512 folgg. die bekannte Aeußerung Leibnizens an den tübingiſchen Kanzler Pfaff, welcher in ſeiner plumpen Art die Theodicee als „animi causa“ geſchrieben, d. h. als eine nicht ernſtlich gemeinte Widerlegung Bayle's genannt hatte, beſpricht und erklärt. Leibniz ſchrieb nämlich jenem mit wahrhaft ſocratiſcher Feinheit zurück: ita prorsus est, uti scribis de Theodicea mea. Rem acu tetigisti et miror neminem hactenus fuisse, qui *lusum* hunc meum senserit. Neque enim philosophorum est, rem *serio* semper agere, qui in fingendis hypothesibus, uti bene mones, ingenii sui vires experiuntur. Leibnizens Sinn iſt der: Wer an der poſitiven Religion als ſchlichter Gläubiger ſein Genügen hat, — wer bloß Theolog iſt, — braucht meine Theodicee nicht und hat Recht, die ganze Sache, die ihn nichts angeht, als lusus zu betrachten. Gebe ich doch meine Sätze nicht für abſolute Wahrheit aus (dieß ſteckt in serio agere), ſondern nur für eine perſönliche, ſubjectiv-vorläufige Anſicht (die zweite Bedeutung des doppelſinnigen lusus), die aber der Anſicht Bayle's entgegenzuſtellen ich mindeſtens ebenſoviel Recht habe, als er die ſeinige aufzuſtellen ein Recht hatte. Wer freilich philoſophirt, der weiß, daß das ingenii mei vires exercere, welches ſich auch auf die geoffenbarten Wahrheiten erſtreckt, das eigentliche Weſen der Speculation iſt. Ich habe in der Theodicee philoſophirt, nicht theologiſirt, wenn ſchon meine Widerlegung Bayle's der Theologie zu Statten kommt.

windender bei ihm erſcheint. Mittels der abſoluten Wiſſenſchaft der formalen Principien (der Vernunft), die wir beſitzen, bearbeiten wir unſere Erfahrungen, um ſie zu Wahrheiten zu machen. Dieſe Arbeit iſt die Speculation, welche alſo keinen Gegenſatz zur Erfahrungswiſſenſchaft bildet — da beide vielmehr im höchſten Sinne eins ſind. Aber unſere Erkenntniß iſt nicht ſo angethan, daß wir unſere Erfahrungen gleich in abſolute und allgemein gültige Wahrheit umſetzen könnten. Wir müſſen mit vorläufigen Sätzen vorlieb nehmen, die zwar allgemeiner Natur, aber nicht ſtreng erwieſen ſind — die wir als Hypotheſen anzuſehen haben. Die Speculation iſt alſo mehr ein Gewebe von Hypotheſen, die wir höchſtens als Poſtulate anſehen, als daß ſie ein Syſtem von lauter Wahrheiten wäre. Unſer ſpeculatives Denken iſt alſo mehr eine eindringliche Uebung der Vernunft, als daß es abſchließende Wahrheiten zu Wege brächte. Es baut gleichſam Gerüſte, innerhalb deren der Ausbau des Vernunftſyſtems vor ſich gehen kann; es ſchließt die Wahrheit in immer engere Grenzen ein.

Aus dieſem Geſichtspunkte ergiebt ſich zunächſt zweierlei: 1) daß die Logik bei Leibniz wieder in den Rang einer ars inveniendi tritt, das heuriſtiſche Element wiedererhält — worauf wir ſchon Bacon hatten dringen hören; 2) was damit zuſammenhängt: es kann von keiner abſchließenden Syſtematik in der Philoſophie die Rede ſein. Wie alle Sätze, ſo ſind daher auch alle Schriften Leibnizens nur vorläufige, vorbereitende, zur weitern Forſchung erweckende Verſuche [1]). Daher aber wie oben bemerkt, trägt auch ſeine Philoſophie das Correctiv in ſich: ſie will gar nicht blos aufgenommen, ſie will dazu daſein, weitergebildet zu werden: ſie faßt die Idee als Prozeß. Alle ihre Sätze, mit Ausnahme

1) Erdmann bezeichnet ſie paſſend als Gelegenheitsſchriften. Selbſt die Nouveaux Essais ſind eine ſolche. So bedurfte auch Leſſing faſt immer eines polemiſchen Anknüpfungspunctes.

der ewigen Wahrheiten, bilden offne Fragen; ſie iſt eine Pädagogik der Vernunft. So daß es alſo ein großer Mißverſtand iſt, Leibnizen vorzuwerfen, daß er kein Syſtem zu Stande gebracht habe. Man kann dem Plato mit gleichem Rechte denſelben Vorwurf machen. Aber ſie beide gehen ja davon aus, daß dem Menſchen eben nur das Suchen, nicht der Beſitz der Wahrheit zuſtehe. Das Syſtem der Vernunftwiſſenſchaft iſt ihnen ein Ideal, keine wirklich zu erreichende Thatſache. Sie ſind keine Doctrinärs, ſondern Forſcher; die Philoſophie iſt ihnen wiſſenſchaftliche Geſinnung, nicht ein Corpus doctrinae. Die Vernunft iſt ihnen das im höchſten Sinne Bildende und Bildſame, deſſen unendlicher Inhalt an keinem Theile ausgeſchöpft, wohl aber aus dem Ganzen heraus einer fortſchreitenden Entwickelung fähig ſei: eine Anſchauung, um derentwillen Leibniz in der neuern Philoſophie einen ſo einzigen Rang behauptet.

Wie anders gebraucht er daher die alte Eintheilung der philoſophiſchen Wiſſenſchaft in drei Disciplinen, als dieß ſonſt gewöhnlich iſt? Da ihm nämlich die Vernunftwiſſenſchaft immer ein Ganzes iſt, das keine Theile haben kann, ſo hat jene Eintheilung in theoretiſche, practiſche und logiſche Wiſſenſchaft (Phyſik, Ethik, Dialectik) für ihn nur den Sinn, daß jeder dieſer drei ſogenannten Theile eine eigenthümliche, von den andern verſchiedene Behandlungsweiſe des ihnen allen gemeinſamen Stoffes ſei; ſie unterſcheiden ſich alſo nur der Methode nach. Die theoretiſche oder ſynthetiſche Philoſophie, ſagt er, würde die Wahrheiten nach der Ordnung der Beweiſe enthalten — in ſyllogiſtiſcher Methode verfahrend. Die practiſche oder analytiſche dagegen hat mit dem menſchlichen Zwecke als höchſtem Begriffe zu beginnen d. h. mit der Güterlehre, welche die Idee der Glückſeligkeit umfaßt, und geht von dieſem Geſichtspunct aus zu den Mitteln über, durch die man Güter erlangt und Uebel vermeidet. Jene geht mit dem Cauſalitätsprincip, dieſe mit dem Zweckbegriff zu Werke: nicht verſchiedene Stoffe, ſondern verſchiedene Dispoſitionen

des Stoffes geben ſie. Will man endlich ein Repertoir der wiſſenſchaftlichen Begriffe und Sätze haben, alſo nach der Ordnung der Bezeichnung verfahren (suivant les termes), ſo erhält man die Logik, welche hier alſo identiſch erſcheint mit der spécieuse générale, an deren Zuſtandebringen Leibniz ſein ganzes Leben gedacht, und auf welche er die größte Hoffnung ſetzt als auf das Mittel, die Wiſſenſchaften nicht nur in eine möglichſt vollendete Form zu erheben, ſondern auch am geſchickteſten zur Ueberlieferung zu machen [1]).

Diejenige Hypotheſe nun, welche den Mittelpunct der Philoſophie Leibnizens bildet, iſt die der präſtabilirten Harmonie. Es ward oben bemerkt, wie er dazu kam. Der Empirismus ſollte vermieden, die Materie weggeſchafft werden — da bleibt nur der Idealismus übrig, welcher ſeit Leibniz der Grundton des deutſchen Geiſteslebens geblieben iſt. Aber dieſer Idealismus iſt nicht der ſubjective Berkeley's oder der transcendentale Fichte's, ſondern ein objectiver. Von den drei Arten, ſagt Leibniz, ſich die Möglichkeit der Vorſtellung zu erklären: Influenz, Aſſiſtenz, Convenance, bleibt der vernünftigen Critik nur die letzte übrig. Denn daß Vorſtellungen durch Einwirkungen von Außen entſtehen (Influenz), iſt undenkbar; die Aſſiſtenz (Gottes) wie Mallebranche und in anderer Weiſe Berkeley ſie lehrten, ſetzt immerwährend Wunder in die Natur und verdirbt dadurch alle vernünftige Betrachtung. Alſo bleibt nur die Convenance oder präſtabilirte Harmonie. Jedes Weſen iſt alſo ein mikrokosmiſcher Spiegel des Univerſums. Die vorherbeſtimmte Harmonie iſt daher eine Erweiterung der Lehre des Mikrokosmus und Anwendung derſelben auf die Erkenntnißtheorie. Sie beruht auf dem bei den Griechen durchweg geltenden Grundſatze, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, welcher in der That ſich immer wieder, durch die verſchiedenſten Geſtaltungen hindurch bis zu uns Bahn gebrochen

1) N. Ess. p. 416 (b. Erdm.)

hat. Da jedes Weſen zu allen andern Weſen eine beſtimmte, wenn auch noch ſo entfernte oder verſteckte Beziehung hat, ſo muß es auch auf alle Weſen berechnet ſein, mit ihnen etwas gemeinſam haben. Dieſe Gemeinſamkeit kann nur eine der Vorſtellung ſein, da Realitäten als ſolche ſich ſtets einander ausſchließen, Gedanken dagegen einander einſchließen. Dieſe Lehre ſetzt freilich im Grunde nur einen ungeheuern Mechanismus, der aus der Allwiſſenheit Gottes ſtammt, aber doch nur wieder Mechanismus in dem Sinne iſt, daß alles ein Getriebe vom Innern der Weſen heraus bildet und darum von der unendlichſten Mannigfaltigkeit, wie denn das Principium indiscernibilium die Individualität aufs entſchiedenſte vertritt.

Die eigenthümliche Conſequenz dieſes Standpuncts iſt, daß die Materie, das alte Kreuz der Philoſophie, wegfällt. Sie iſt nicht mehr etwas an und für ſich Seiendes, ſie iſt nur da, wo ſich zwei Kräfte begegnen — die Grenze ihrer Wirkſamkeit. Aber wenn ſich auf dieſe Weiſe die ganze materielle Wirklichkeit in einen bloßen Schein auflöſt, der durch unſere Vorſtellung entſteht — wie kann dieſer Schein entſtehen, wenn eben die Wirkſamkeit der Monaden bloße Vorſtellung oder ſelbſt nur Streben nach Vorſtellung iſt? Iſt jedes Weſen wirklich in ſich abgeſchloſſen und nur idealiter mit anderen Weſen verbunden, wie kann dieſes beides, vorſtellende Weſen und idealer Zuſammenhang deſſelben, räumlich und körperlich erſcheinen? Leibniz antwortet: Man muß davon ausgehen, daß uns die ſinnliche Erfahrung das Materielle als etwas Zuſammengeſetztes zeigt; folglich haben wir auf Einfaches zurückzuſchließen. Das Einfache iſt nicht materiell, denn alle Materie iſt eben zuſammengeſetzt. Alſo ſind jene Monaden, d. h. jene von uns zu erſchließenden einfachen Weſen, nicht Atome im Sinne der materialiſtiſchen Lehre — ſie ſind nicht körperlich ſchlechthin, ſondern nehmen nur durch ihr Zuſammenſein die Körperlichkeit an; ſie ſind Realitäten, die Körper bilden. Darum legt nun Leibniz den Monaden als Weſensbe-

ſtimmung die force active bei, welche nicht bloß ein ideales Moment iſt, ſondern ideal-real. Er iſt daher nicht Idealiſt ſchlechthin, noch vielweniger Spiritualiſt, wie gewöhnlich geſagt wird, ſondern denkt ſich offenbar die force active der unterſten Monaden, nicht als bloße Vorſtellung. Die niederen Monaden ſind der Materie näher, als die oberen: die force active der niedern Monaden wirkt körperlich; die der höhern erſt ideal. Das Zuſammenwirken der thätigen Kräfte der niedern Monaden bringt es nur zum Aneinander (Materie) nicht zum Ineinander der Vielen in Einem (Vorſtellung). Dieſe Unterſcheidung iſt wohl feſtzuhalten, um nicht die ganze Lehre unverſtändlich und unwahr zu finden. Freilich denkt ſich Leibniz wohl eine allmälige Spiritualiſirung der ganzen Welt, wodurch der Schein der Materie nicht nur ſubjectiv, ſondern auch objectiv je länger deſto mehr wegfällt. Je ſpiritueller ein Weſen iſt, deſto weniger exiſtirt für daſſelbe die Materie, ſo daß alſo für Gott ganz und gar keine Materie vorhanden iſt; die Materie richtet ſich alſo nach dem Mehr oder Weniger der geiſtigen Anſchauung. Aber auch objectiv: Je weiter ſich alle Weſen geiſtig entwickeln, deſto weniger Materie auch im Aneinanderwirken der verſchiedenen Subjectivitäten, alſo überhaupt in der Welt, die ja nur aus ſubjectiven, wenigſtens auf Subjectivität angelegten Weſen beſteht.

Was nun das pſychologiſche Intereſſe an der vorherbeſtimmten Harmonie betrifft, ſo iſt nicht zu leugnen, daß es durch dieſelbe nicht befriedigt wird. Es iſt unwiderlegbar, daß unſere Vorſtellungen aus der ſelbſteigenen Thätigkeit der Seele hervorgehen und aus der Einwirkung der Dinge auf ſie nicht direct abgeleitet werden können — daß alſo eine Uebereinſtimmung der Dinge mit der vorſtellenden Seele angenommen werden muß; aber *wie* man ſich dieſe Harmonie zu denken habe, das beantwortet Leibniz nicht. Seine Antwort iſt zu allgemein und modificirt ſich, wenn man die Sache genauer faßt. Dieß muß ſo geſchehen, daß man an den Gedanken bei ihm anknüpft: es ſei etwas leidendes in der Seele.

(vgl. S. 135 Anm.). Woher iſt dieſes? Jedem Leiden muß doch eine Thätigkeit entſprechen. Alſo das Leiden der Seele iſt Thätigkeit deſſen, was ſie leiden macht. Die Thätigkeit der Seele wird durch fremde Thätigkeit beſchränkt; das Reſultat davon iſt eben die Vorſtellung. Noch ſchärfer tritt dieß beim Begehren hervor. Das Begehren kann nur Sinn haben als das Ueberwinden einer geſetzten fremden Schranke. Die Harmonie iſt alſo das Verhältniß des gegenſeitig Eingeſchränktwerdens und Sichgegenſeitigeinſchränkens: Sinnlichkeit iſt der Factor des Eingeſchränktwerdens; Bewußtſein das Sichſelbſteinſchränken. Daher iſt die erſtere verworren d. h. bewußtlos, materiell; das letztere durchdringend, ſpontan, geiſtig.

Leibniz, um zugleich die Spontaneität (Apriorität) der Seele und die Realität der Dinge zu retten, kam auf die Hypotheſe von der vorherbeſtimmten Harmonie, da er nämlich nur zwiſchen jenen drei Syſtemen der influence, assistance und convenance wählen zu können glaubt. In Folge ſeiner Entſcheidung fällt er nun dem Determinismus anheim, den er dadurch zu verbeſſern ſucht, daß er ihn als Selbſtdeterminismus deutet. Aber fragen wir hier, iſt in der That das von Gott mittels der präſtabilirten Harmonie in allen ſeinen Aeußerungen vorherbeſtimmte Weſen ein freies, auch nur im Sinne des Selbſtdeterminismus freies?[1]) Iſt nicht vielmehr

1) Ein characteriſtiſches Wort für ſeine Grundanſchauung in der Pſychologie iſt folgendes: „Man ſieht, daß jede Subſtanz eine vollkommene Spontaneität hat, welche in den intelligenten Subſtanzen Freiheit wird; daß alles, was ihr begegnet, die Folge ihrer Idee oder ihres Wiſſens iſt, daß nichts ſie determinirt als allein Gott. Und deswegen pflegte Jemand von erhabenem Geiſt und verehrter Frömmigkeit zu ſagen, daß die Seele oft ſo denken müßte, als ob nur Gott und ſie in der Welt wäre.“ Mit dieſem Ausdruck iſt die Unabhängigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Seele am allerſchönſten hervorgehoben und Selbſtbewußtſein und Gottesbewußtſein erſcheinen als die beiden Pole, innerhalb deren das Leben pulſirt. Discours de Métaphysique. Briefwechſel ꝛc. p. 187.

der Selbſtdeterminismus ein bloßer Schein der Freiheit und Selbſtheit? Leibniz, indem er das Recht der Subjectivität, ja der unnahbaren Individualität vielmehr aufs ſchärfſte mittels der Monadenlehre zu behaupten trachtete, iſt alſo grade durch dieſe Hypotheſe, welche die präſtabilirte Harmonie im Gefolge haben mußte, dahin gekommen, alle Freiheit, alſo auch alle wahre Subjectivität und Individualität zu leugnen.

Der Fehler liegt aber bei ihm in dem Oberſatze ſeines Schluſſes: es gäbe nur jene drei Syſteme, influence, assistance, convenance. Giebt es nicht, ſo fragen wir dagegen, ein Verhältniß der Weſen zu einander, welches weder durch influence allein, noch durch bloße convenance, ſondern vielmehr durch beide, ſowohl influence als convenance, ausgedrückt werden muß? Das Verhältniß nämlich, wo durch Veränderungen des einen Weſens entſprechende Veränderungen des andern hervorgerufen werden. Dieß wäre influence bei gleichartigen Weſen, aber wenn die Weſen ungleichartig ſind, mehr convenance als influence, aber nicht ohne influence, wenn man bei dieſem Ausdruck ſtehen bleiben will.

Auf die Seele angewandt, — von deren Standpunct aus Leibniz mit Recht das Ganze ſeiner Weltanſchauung entwirft, da wir alles nur inſofern verſtehen, als es mit dem Leben der Seele analog iſt — ſo iſt dieſe aus ſich thätig und überträgt ihre Thätigkeit auf eine zwar geheimnißvolle, aber nichtsdeſtoweniger bemerkbare Weiſe entſprechend auf den Körper, nämlich zunächſt aufs Gehirn und von da auf die Nerven, die Nerven auf die Drüſen, Muskeln u. ſ. w. Wir haben alſo im Menſchen ein ganzes Syſtem aufeinander berechneter Thätigkeiten, die von der Seele, falls ſie auch zum Theil von ihr unabhängig vorhanden ſein ſollten, doch aufs verſchiedenſte und eigenthümlichſte modificirt, angeregt, geſteigert werden können, aber nicht auf dieſelbe zurückzugehen brauchen. Wenn ich z. B. um etwas zu ſehen, danach blicken muß, ſo iſt dabei die Seele das principium a quo, obgleich der äußere Reiz auf mein Auge hinzukommen muß, damit

mein Blick ſehe. Damit es alſo zu einer Erkenntniß durch die Sinnlichkeit komme, wird die allgemeine Thätigkeit der Seele (potentia activa) in eine beſtimmte verwandelt, wodurch Reaction d. h. Reflexion oder Wahrnehmung eintritt. Wir haben alſo in der ſinnlichen Erkenntniß keinen influxus physicus anzuerkennen, ſondern nur die Modification und beſtimmte Actualiſirung des influxus psychicus feſtzuhalten, mittels der unleugbaren convenance von Seele und Leib.

Halten wir dieß feſt, ſo iſt damit auch der präſtabilirten Harmonie ihr abenteuerliches Gepräge genommen. Die Weſen erſcheinen aneinander geſchaart nach dem Geſetze des Organismus, der von ſeinem Quellpuncte, der Seele, aus zwar mit individueller Beſtimmtheit, aber an die Grenzen des Gattungstypus geknüpft, ſich folgerecht dergeſtalt entwickelt und gerirt, daß das Höhere in ihm das Niedrigere, niemals aber dieſes das Höhere beſtimmt.

Damit fällt dann auch der Determinismus, das Kreuz der leibniziſchen Philoſophie, welches das dritte Moment war, hinweg.

Als um den Anfang dieſes Jahrhunderts mehrfach die Behauptung aufgeſtellt wurde, daß Leibnizens Syſtem doch im Grunde nur ein verkappter oder abgeſchwächter Spinozismus ſei [1]), betrachtete man ihn vorzüglich vom Geſichtspuncte der Eleutheriologie. Und gewiß, ſo ſehr beide Philoſophen ſich auch ſonſt unterſcheiden mögen und ſo große Anſtrengungen Leibniz auch gemacht hat, ſich dem Spinozismus zu entziehen — es läßt ſich nicht leugnen, daß er in dieſer Hinſicht weſentlich auf dem Standpuncte deſſelben geblieben iſt, wenn er auch nicht Gott als die immanente Urſache der Dinge anſehen mochte. Ein Gott, der mich von Ewigkeit her zu dem beſtimmt, was ich ſein und thun werde — bis ins Einzelnſte hin, ohne mir den kleinſten Spielraum einer freien Handlungsweiſe zu laſſen, die vielmehr zu einem nur zu bald durch-

1) Siehe oben p. 133.

ſchaubaren Truge wird — ein ſolcher Gott mag immerhin mir tranſient genannt werden, im Grunde genommen bin und bleibe ich doch das ſelbſtloſe Spiel ſeiner Willkür, da ich eben auch nicht am geringſten Theile mich ihm entziehen kann.

Wie iſt nun aber die Freiheit zu retten d. h. mit andern Worten, wie ſoll man das Leben der Seele als über dem „Satze des zureichenden Grundes" erhaben denken, der wie ein Alp auf den Syſtemen beider Denker laſtet? Offenbar ſo, daß man einſieht, es finde in der That das Verhältniß von Urſache und Wirkung in Bezug auf die Seele und ihre Wirkung auf den Körper nicht ſtatt. Es iſt alſo falſch zu ſagen: weil ich ſo gehandelt habe, mußten die Motive dieſer meiner Handlung ſtärker ſein als alle andern, und meine Handlung erfolgte daher aus ihnen mit Nothwendigkeit nach dem Satze des zureichenden Grundes — dieſes Uebertragen der mechaniſchen Verkettung von Urſache und Wirkung braucht durchaus nicht zugegeben zu werden. Iſt der Menſch ein wahrhaft individuelles Weſen, wie doch Leibniz ſelbſt es will, ſo muß er frei gedacht werden gegen Gott, aber auch frei gegen ſeinen eigenen Körper.

Demnach dürfen wir die eleutheriologiſche Anſicht Leibnizens ſo verſtehen, daß er zwiſchen den Materialismus und den pantheiſtiſchen Fatalismus mitten inne geſtellt, durch den Gedanken der Monade ſich beiden zu entziehen ſuchte, aber durch eben dieſen Gedanken in die Unmöglichkeit gerieth, zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmung und menſchlichem Willen eine Schranke aufzurichten, um die Freiheit des letzteren zu behaupten. Immerhin aber hat er, indem er den Determinismus als Selbſtdeterminismus faßt, einerſeits den fataliſtiſchen Quietismus vermieden, andererſeits den abſtracten Liberalismus umgangen, welche beide der Tod alles ſittlichen Lebens ſind.

„Liebe iſt die Luſt an fremder Vollkommenheit, welche durch dieſe Luſt zu unſerer eigenen Vollkommenheit wird" — das iſt ein Satz, der nicht nur die vollkommen richtige Definition der Liebe giebt, ſondern dadurch auch das einzig mögliche

Princip der Ethik bildet. Er ist vollkommen richtig, denn zur Liebe gehört zuerst ein Gegenstand (das Fremde) welcher nach seiner Vollkommenheit angeschaut wird: dieß ist ihre objective Seite; subjectiv ist sie ein Lustgefühl. Lust ist mit der Entwicklung der Seelenthätigkeit verknüpft, also macht die Lust an der Vollkommenheit selbst vollkommner. Aber auch, daß die Liebe und nur sie den Menschen wahrhaft groß und gut mache, daß sie das einzig mögliche Princip der Sittlichkeit sei, ist durch die Betrachtung klar, daß die Liebe formell den Identitätspunct von Vorstellen und Wollen, materiell von Individualität und Universalität ausmacht. In der Liebe, wie sie Leibniz faßt, ist nicht nur das Bewußtsein der fremden, sondern eben dadurch auch der eigenen Vollkommenheit gesetzt: alle Vollkommenheiten sind nur wie Hüllen, durch die wir Gottes Vollkommenheit anschauen. Im Grunde ist nur Gott liebenswürdig, da nur er vollkommen ist: was wir daher wahrhaft lieben, lieben wir nur um seiner Gottähnlichkeit willen — wir lieben das Göttliche daran, welches jedes Dinges Vollkommenheit ist. Auch Plato und Spinoza haben sich diesem Gedanken genähert, aber bei Plato erscheint die Liebe in der bloßen Form der Sehnsucht, bei Spinoza unter der des Genusses (daher die tranquillitas des Weisen am Schluß der Ethik); Leibniz vereinigt und übertrifft beide. Auch hier trägt seine deutsche Gemüthstiefe, welche mit der Idee der Individualität zu Werke geht, über den Geistesflug des Griechen und die ruhevolle Hingebung des Orientalen den Sieg davon. Hedonismus und Pflichtenlehre bilden bei ihm ebensowenig mehr einen Gegensatz, wie Theorie und Praxis überhaupt.

II. Lessing.

Die Ergänzung der Philosophie Leibnizens bildet die Lessings. Zwar haben wir von ihr nur geringe Spuren, da Lessing erst im höhern Lebensalter dazu kam, sich über speculative Dinge auszulassen, aber immer doch genug, um ersehen

zu können, daß er nicht in dem Sinne Spinoza's Anhänger geweſen, wie Jacobi behauptete [1]). Er eröffnet vielmehr, den Fußtapfen der leibniziſchen Richtung nachſtrebend, diejenige neue Bahn einer höheren Wiſſenſchaft, in welcher wir noch heutzutage wandeln. Es iſt die philoſophiſche Behandlung der Geſchichte, auf welche er den deutſchen Geiſt leitete, nachdem man in Frankreich auf populärem Wege das erſte Intereſſe dafür geweckt hatte. Aber nicht allein dieſe, ſondern eine andere, eng damit verbundene Wiſſenſchaft, die ſpeculative Theologie, führte er einem neuen Leben entgegen. In jeder dieſer beiden Beziehungen überſchritt er zwar den von Leibniz gezogenen Kreis, aber nicht ohne eine beſtimmte Berechtigung auch vom leibniziſchen Standpuncte aus dazu zu haben.

Leibniz hatte, wie wir ſahen, im Verhältniß der Philoſophie zur geoffenbarten Religion ein Doppeltes im Auge gehabt. Zuerſt kam es ihm darauf an, eine ſachgemäße Trennung beider zu bewerkſtelligen, um dadurch das eigenthümliche Weſen der Offenbarung geſchützt zu halten; ſodann aber erlaubte er ſich auch, gleichſam verſuchsweiſe, durch Hülfe ſeiner Philoſopheme die chriſtlichen Dogmen vernünftig-begreiflich zu machen, ohne ihnen dabei den ihnen eigenen Character im geringſten zu ſchmälern. An den letzteren Punct knüpfte Leſſing an. Der Gedanke eines Chriſtenthums der Vernunft hat für ihn die Bedeutung einer rationalen Reconſtruction des gegebenen chriſtlichen Dogmas, welche als eine Anwendung der

1) Es iſt das Verdienſt Guhrauers, in ſeiner Schrift „Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts" Berlin 1841, zuerſt das Verhältniß Leſſings zu Leibniz ins wahre Licht geſetzt und erſterem eine Stelle in der Entwicklung der Philoſophie vindicirt zu haben, wie es ihm gebührt. — Freilich geht aber Schwarz (G. E. Leſſing als Theologe. Halle, 1854) in ſeiner Polemik gegen Jacobi zu weit, indem er Leſſing nur im Gegenſatz gegen Spinoza aufgefaßt haben will. Sagt doch Leſſing im Geſpräche mit Jacobi, deſſen Aechtheit Schwarz mit Recht annimmt, wörtlich: Es giebt keine andere Philoſophie, als die Philoſophie des Spinoza. Daher konnte er auch von der Immanenz der Dinge in Gott nie völlig loskommen.

Vernunft auf den Glaubensinhalt gymnaſtiſch unternommen wird. Es iſt dabei alſo die Wahrheit des Chriſtenthums, d. h. die Identität deſſelben mit der Vernunft, vorausgeſetzt: dieſe Identität und Wahrheit ſoll nur eben auch begriffen werden. Leſſing geht demnach einen Schritt weiter als Leibniz. Hatte dieſer nur im apologetiſchen Intereſſe das Chriſtenthum mit ſeiner Philoſophie in Verbindung geſetzt, um es gegen die Angriffe eines Bayle oder Wiſſowatius oder Soner zu vertheidigen, ſo will es Leſſing dagegen mit den Mitteln der Vernunft ganz und gar — in Vernunft verwandeln. Leibniz zieht, wenn ein ſolcher Vergleich erlaubt iſt, mit ſeiner Philoſophie Verſchanzungen um die Orthodoxie, Leſſing will dieſelbe von Grund aus neu mit Werkſtücken der Vernunft aufbauen, um ſie zu einer unangreifbaren Feſte zu machen. Der Eine geht mit ſeinem Denken an das Chriſtenthum heran; der Andere ſpeculirt aus dem Chriſtenthum als ſeinem Standpuncte heraus.

Dieſer Gedanke Leſſings iſt ein keineswegs unerhörter. Daß Chriſtenthum und Vernunft im Grunde genommen ſchlechthin zuſammenſtimmen, war ſchon im Allgemeinen die Meinung der Kirchenväter geweſen, nur daß ſie ſich meiſt um der Angriffe der Ketzer und Heiden willen auf polemiſchem und apologetiſchem Standpuncte verhielten, der ſie nicht dazu kommen ließ, ihre Anſichten überhaupt zu einem Syſtem auszubilden. Im Mittelalter entwickelte ſich aber ganz ſelbſtändig eine ſpeculative Theologie, welche von Anſelm von Canterbury an bis auf Raymund von Sabunde eine Reihe von Verſuchen aufzuweiſen hat, wie man mit den Mitteln des ſpeculativen Denkens ſich den chriſtlichen Lehrſtoff vernunftgemäß zu machen ſuchte. Leibniz, obgleich weit entfernt, dergleichen Unternehmen zu mißbilligen, war aber durch die Maßloſigkeiten der Myſtiker einerſeits und durch die den eigentlichen Inhalt des Chriſtenthums ganz beſeitigenden Lehren Spinoza's und der Deiſten andererſeits abgeſchreckt, Aehnliches zu unternehmen: es kam ihm nur darauf an, das Chriſtenthum

überhaupt vor Angriffen zu schützen, die sich zu seiner Zeit bereits so gemehrt hatten, daß er sich dem römischen Katholicismus viel näher fühlte, als manchen aus dem Protestantismus hervorgegangenen Secten. War er doch, wie wir gesehen haben, weniger auf die Idee des Glaubens aus, jener Grundfeste des Lutherthums, als auf die Idee der Liebe, welche die Katholiken dem Glauben entgegengesetzt hatten.

Indem Lessing sich an diese, man kann sagen höheren, irenischen Gesichtspuncte Leibnizens anschloß — nicht nur irenisch zwischen den verschiedenen Religionsparteien, sondern auch zwischen den überhaupt Gläubigen und den nur halb oder gar nicht Gläubigen — um in der oben berührten Weise weiter fortzuschreiten, so läßt sich nicht leugnen, daß er einen Theil Spinozismus seinen philosophischen Bestrebungen hinzubrachte, wenn gleich er die Einseitigkeiten Spinoza's nicht theilt. Ein Spinozist im gewöhnlichen Sinne des Worts ist Lessing nicht gewesen, am wenigsten wohl darum, daß er den Spinoza einmal gegen die unverständigen Angriffe Jacobis vertheidigte. Und über die Frage, ob er Spinozist oder Leibnizianer gewesen, würde er sich selbst um deswillen schon sehr lustig gemacht haben, weil er wohl wußte, daß Leibniz und Spinoza in einem gewissen Sinne keinen so großen Gegensatz bilden. Nennt man freilich Jeden, welcher die Vernunfterkenntniß als das höchste Ziel betrachtet und ihr alle seine Bestrebungen widmet, einen Spinozisten, so ist Lessing allerdings ein Spinozist, aber dann ist es Leibniz auch — und welcher Philosoph wäre es nicht? Wenn wir jedoch oben sahen, daß das Characteristische des Spinozismus darin besteht, von der begriffenen Idee Gottes aus construiren zu wollen, also ein absolutes Vernunftsystem zu entwerfen, so ist Lessing kein Spinozist gewesen. Wohl vermochte er es, sich gleich Spinoza in die Tiefen der Gottheit zu versenken, indem er eine transcendentale Einheit Gottes lehrte, und in Bezug auf sie von einer Art mystischen Genusses spricht, welcher nicht allein alle Begriffe übersteige, sondern völlig

außer dem Begriffe liege. (Im Geſpräche mit Jacobi S. 130.) Aber eingedenk der Kürze und Beſchränktheit des menſchlichen Denkvermögens, hat er niemals ſeine theologiſchen Speculationen für abſchließende, abſolute Wahrheit ausgegeben, ſondern ſie vielmehr für Phantaſieen und gymnaſtiſche Spiele ſeines Innern angeſehen, die wohl ihre volle Berechtigung im Triebe nach freier Geiſtesentwicklung haben, aber nichts weniger als befriedigende, letzte wiſſenſchaftliche Reſultate ſind. Ein Leſſing denkt über alles, alſo auch über das Chriſtenthum, und wenn er den wahren Inhalt des letzteren für vernünftig erklärt, ſo weiß er doch, daß es für die Menſchheit noch großer welthiſtoriſcher Mühe, um dieß zu begreifen, bedarf. Wenn gleich er alſo behauptet, daß das Chriſtenthum um ſeiner dürftigeren Form willen zu einer Zeit antiquirt ſein wird, ſo iſt er darum doch weit entfernt, eine rationaliſtiſche Prolepſis gleich Spinoza zu machen. Leſſing ehrte in Spinoza den Mann, welcher mit kühnem Muth zuerſt das Ideal einer vorausſetzungsloſen, nur auf ſich beruhenden und darum thatſächlich freien Wiſſenſchaft nicht nur gefaßt, ſondern auch beharrlich durchzuführen Hand angelegt hatte; entweder Skepticismus oder Spinozismus, das mochte allerdings ſeine Meinung ſein[1]); aber er erlaubte ſich, auch dieſem Dilemma ſich zu entziehen, d. h. weder eines noch das andere, ſondern beides zugleich zu ſein. Ferner aber, wenn er auch einmal dogmatiſch verfuhr, wie im „Chriſtenthum der Vernunft", ſo pflegte

1) In dem ſchon erwähnten Geſpräche mit Jacobi (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelsſohn, 2. Aufl. Breslau, 1789 S. 39) heißt es: Leſſing: Und Sie ſind kein Spinoziſt, Jacobi! Ich: Nein, auf Ehre! Leſſing: Auf Ehre, ſo müſſen Sie ja, bei Ihrer Philoſophie, aller Philoſophie den Rücken kehren! Ich: Warum aller Philoſophie den Rücken kehren? Leſſing: Nun, ſo ſind Sie ein vollkommener Skeptiker! — Leſſing macht hier einen Gegenſatz von Spinozismus und Skepticismus, er identificirt alſo erſteren mit dem Dogmatismus überhaupt d. h. mit demjenigen Syſtem, welches auf ſynthetiſche Weiſe von einem höchſten Princip conſequent deducirt.

er keineswegs auf alle Sätze Spinozas zu schwören; sondern nur der synthetischen (geometrischen) Weise desselben zu folgen. Wenn man dogmatisch verfährt, so denkt er also, muß man Spinozist sein, d. h. in der klaren, durchsichtigen Methode der Spinozischen Ethik vom höchsten Princip aus syllogistisch verfahren. Dabei mag dennoch Dreieinigkeit und Individualität bestehen, wie eben im „Christenthum der Vernunft" durch die That bewiesen werden sollte. Man kann sagen, Lessing wollte Leibnizens Ansichten auf die letzte Klarheit bringen mittels des spinozistischen, d. h. synthetisch-dogmatischen Verfahrens. Wie weit aber im Einzelnen spinozistische Anschauungen ihm eigen waren, läßt sich wenigstens an zwei gleich zu berührenden Puncten von weitgreifender Wichtigkeit ermessen.

Wenn die Idee der unendlichen Perfectibilität Grundton und Seele der leibnizischen Denkart war, so hat Lessing vor Allem dieses Gedankens sich bemächtigt[1]) und ihm eine Lebenskraft eingeflößt, welche ihn zu neuer Vertiefung und Entwicklung befähigte. Nun zeigt sich, daß Leibnizens Anschauung der Keim einer eigentlichen und wahrhaftigen Pneumatologie werden soll. Jene unendliche Perfectibilität aller Wesen als seelischer Einheiten — in welchem Begriff die glücklichste Synthese des Seins mit dem Werden liegt — ward nun das Grundthema der Wissenschaft, aber nicht nur der Naturwissenschaft, sondern auch der Geschichte. Leibniz selbst hatte freilich an die Anwendung seines Princips auf die Geschichte ebensowenig gedacht, als seine Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger es thaten, Lessing aber, wie er überhaupt der deutschen Wissenschaft eine neue Wendung gab, faßte den historischen Proceß in seiner höheren geistigen Bedeutung ins Auge. Was Leibniz als eine ganz allgemeine

1) So in der Schrift: Leibniz, von den ewigen Strafen; aber nicht weniger in der Erziehung des Menschengeschlechts und in dem köstlichen Fragment: Daß mehr als fünf Sinne für die Menschen sein können; wo auch seine Definition der Materie vorkommt.

Thatsache behauptet hatte, die unendliche Vervollkommnung aller Wesen durch die verschiedensten Stufen hindurch, suchte er für die Menschen in ihrem historischen Dasein nachzuweisen. Die Geschichte wird ihm das Gesammtbild der Entwicklung aller menschlichen Individuen, wozu er Ziel und Mittel angiebt[1]). Das Ziel ist die Vernünftigkeit, das Mittel die göttliche Offenbarung, welche zur Vernunft erzieht. Was die Erziehung dem einzelnen Menschen ist, Hülfsmittel der schnelleren und sichereren Ausbildung seiner Persönlichkeit, das ist die Offenbarung dem ganzen Geschlecht[2]). So kehrt in einem merkwürdigen Kreislauf die Wissenschaft zur Vorstellung einer Erziehung des Menschengeschlechts zurück, wobei freilich zu bemerken ist, daß Lessing das Christenthum doch ganz anders faßt, als die alte Kirche und ihre Väter. Denn wenn diese dem Wortsinne der Schrift gemäß das Christenthum als etwas Neues und der gewöhnlichen Vernunft sogar Unzugängliches, als ein seinem Wesen nach Geheimnißvolles und Wunderbares betrachten, so meint Lessing dagegen, daß die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts gebe, worauf die menschliche Vernunft sich selbst überlassen, nicht auch gekommen wäre, daß sie ihm nur die wichtigsten dieser Dinge früher gebe. Die Menschheit erscheint ihm als mit einer sich selbst genugsamen Vernunft ausgestattet, die von vornherein nur potentiell sich verhaltend durch die Berührung mit der Offenbarung schneller in Wirksamkeit gesetzt und vollendet werden soll. Deswegen gleicht eben die Offenbarung einer rechten Erziehung, weil sie nichts in die Menschen hineinbringt, sondern nu

1) Es sei nur an das herrliche Bild erinnert: Wenn es nun ga so gut als ausgemacht wäre, daß das große langsame Rad, welches da Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere schneller Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahi liefert. (Erzh. d. M. §. 92.)

2) Die Erziehung des Menschengeschlechts (Lessings Werke v. Lachm. B. X. p. 308.) Ueber diese Arbeit ist das oben p. 165 angeführte Wer Guhrauer's zu vergleichen.

ren eigenes Weſen ihnen klar macht und entwickelt. Das uß aber in einer beſtimmten Ordnung geſchehen, die von dem ttlichen Pädagogen geſetzt iſt. So erhalten wir folgende otenzen des geſchichtlichen Proceſſes: auf der einen Seite e Vorſehung Gottes, welcher ſeine Menſchheit durch die ffenbarung zur Wirklichkeit der Vernunft erzieht, auf der dern Seite die zur Vervollkommnung berufenen menſchlichen ividuen, endlich als Vermittlung beider Seiten eine Offen- rung, welche von Gott aus und in die Menſchen eingehend, e Vollendung des Ganzen ſichert und beſchleunigt. Jenes rühmte Fragment, das Chriſtenthum der Vernunft, welches n nicht Anſtand zu nehmen braucht, als den Keimpunct r ganzen neueſten theologiſchen Speculation zu bezeichnen, ebt noch nähern Aufſchluß darüber, wie Leſſing ſich das rhältniß dieſer Potenzen und damit zugleich den Inhalt r Offenbarung deutlich zu machen ſuchte[1]). Gott als das

1) Die hier folgenden Gedanken Leſſing's ſcheinen gleichfalls an Leibniz geknüpft zu ſein, der ſich (Feller, Otium Hannoveranum. Lipsiae. 1718.) er die Dreieinigkeitslehre folgendermaßen ausläßt, S. 14: Il faut avouer, 'il n'y a aucun exemple dans la nature, qui réponde assez à cette tion des (trois différentes) personnes divines. Mais il n'est point cessaire qu'on en puisse trouver, et il suffit que ce qu'on en ent de dire, n'implique aucune contradiction ni absurdité. La sub- nce divine a sans doute des privilèges, qui passent toutes les autres bstances. Cependant comme nous ne connaissons pas assez toute nature, nous ne pouvons pas assurer non plus qu'il n'y a et qu'il peut avoir aucune substance absolue, qui en contienne plusieurs spectives.

Cependant pour rendre ces notions plus aisées par quelque ose d'approchant, je ne trouve rien dans les créatures de plus opre à illustrer ce sujet, que la *réflexion des esprits* lorsqu'un même prit est son propre objet immédiat et agit sur soi même en pen- it à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un ge ou ombre de deux substances respectives dans une même sub- nce absolue, savoir de celle qui entend et de celle qui est enten- e; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est concret individu et ils diffèrent par des rélations mutuelles, mais

vollkommenſte Weſen iſt von Ewigkeit her mit der Betrachtung ſeiner ſelbſt, als des Vollkommenſten, beſchäftigt geweſen. Dieſe muß, da bei ihm Denken und Schaffen zugleich ſind, als eine Schöpfung gefaßt werden. Gott kann ſich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle ſeine Vollkommenheiten auf einmal und ſich als den Inbegriff derſelben, oder er denkt ſeine Vollkommenheiten getheilt, eine von der andern abgeſondert und jede von ſich ſelbſt nach Graden abgetheilt. Im erſteren Falle, wo Gott ſich auf abſolute Weiſe denkt, ſchafft er ein ihm gleiches Gegenbild oder Abbild, welches die Schrift den Sohn nennt. Dieß muß wiederum durch ein vollkommnes, d. h. abſolutes und perſönliches Band, den heiligen Geiſt genannt, mit ihm vereinigt werden, ſo daß hier die Idee der Dreieinigkeit aus dem natürlichen Denken entſpringt. Denkt Gott ſich dagegen zertheilt, auf endliche oder viele Weiſe, ſo ſchafft er Weſen, von denen jedes etwas von ſeiner Vollkommenheit hat. Dieſe Weſen werden zuſammengenommen die Welt genannt[1]). Die vollkommenſte

---

ils ne font qu'une seule et même une substance individuelle absolue. Je n'ose pourtant pas porter la comparaison assez loin etc. — C'est assez que ce redoublement est comme une trace des personalités divines. Cependant la S. Ecriture appellant le Fils, Verbe ou λόγος c'est à dire verbe mental, parait nous donner à entendre que rien n'est plus propre à nous éclaircir ces choses que l'analogie des opérations mentales. C'est aussi pour cela que les Pères ont rapporté la volonté au S. Esprit, comme ils ont rapporté l'entendement au Fils et la puissance au Père, en distinguant le pouvoir, le savoir et le vouloir, ou bien le Père, le Verbe et l'Amour.

1) Dieſer Paſſus erinnert ſtark an Spinoza. Wer muß nicht dabei an Eth. I. prop. XVI. denken? Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis, hoc est, omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, sequi debent. Wozu es in der Dem. heißt: Cum divina natura infinita absolute attributa (Leſſing's Vollkommenheiten) habeat, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit, ex eiusdem ergo necessitate infinita infinitis modis, h. e. omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt, necessario sequi debent. Spinoza

gottgemäße Art, ſeine Vollkommenheiten zertheilt zu denken, iſt diejenige, wenn man ſie nach unendlichen Graden des Mehreren oder Wenigeren, welche ſo aufeinander folgen, daß nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwiſchen ihnen iſt, zertheilt denkt. So giebt es alſo eine feſtgeordnete Stufenfolge der Weſen, von welchen die höchſten moraliſche ſind, d. h. ſolche, die ſich ihrer Vollkommenheiten bewußt ſind und das Vermögen haben, ihnen gemäß zu handeln. Dieß Vermögen, dem Geſetze ſeiner individuellen Vollkommenheit bewußt Genüge zu thun — ſo müſſen wir das hier abbrechende Fragment Leſſing's fortzudenken ſuchen, um es an die Erziehungslehre anzuknüpfen — heißt Vernunft, welche alſo der Ausdruck des göttlichen Weſens in dem Menſchlich-Endlichen iſt, die Vollkommenheit oder Ganzheit in dem Einzelnen vertritt. Haupt- und Grundinhalt der Vernunft wird daher das Bewußtſein des Ganzen und Vollkommenen, d. h. des Göttlichen ſein, an dem wiederum Haupt- und Grundbeſtimmung die Einzigkeit iſt. Jede Alteration des Bewußtſeins der Einzigkeit Gottes (der Abſolutheit des Abſoluten) gefährdet alſo den Inhalt der Vernunft und damit die fortſchreitende Entwicklung derſelben, die das Ausdenken der göttlichen Vollkommenheit von einem beſtimmten Puncte aus iſt. Tritt eine ſolche Kriſe der Vernunft ein, wodurch alſo Gott an ſich ſeinen endlichen Vollkommenheiten, den Menſchen gewiſſermaßen entzogen wird, ſo muß er, um ſich in ſeinem abſoluten Weſen zu behaupten, der ſich ſelbſt überlaſſenen, ſtrauchelnden Vernunft zu Hülfe eilen und das Bewußtſein ſeiner Abſolutheit in ihr herſtellen. Dieß geſchieht durch die Offenbarung, welche aber, weil ſie ins Endliche eingeht, ſelbſt den Character der Endlichkeit, mithin den der Entwicklung anziehen muß. Wie

---

hat aber weder die individuelle Selbſtändigkeit der Einzelſchöpfungen anerkannt, noch das abſolute ſich Selbſtdenken Gottes als Dreieinigkeit gefaßt. Beides thut Leſſing, indem er ſeine Metaphyſik an das chriſtliche Dogma, ſeine Pſychologie an Leibniz anknüpft.

wird man nun dieſe Entwicklung der aufs neue in das menſchliche Bewußtſein tretenden erziehenden Gotteskraft zu denken haben? Offenbar ſo, daß ſie dem eigentlichen Inhalt nach vernünftig, d. h. göttlich, der Form nach aber dem jeweiligen Zuſtande der Menſchheit angemeſſen ſei. Die Vernunft muß in der Offenbarung gewiſſermaßen auf fremde Weiſe, nicht in der Weiſe der freien Erkenntniß, ſondern des gebotenen Glaubens auftreten[1]). Und zwar giebt es ſtufenweiſe eine doppelte Art, wie die Menſchheit durch den Glauben an die Offenbarung die ihr eigene Vernunft actuell beſitzen lernt. Entweder ſteht das menſchliche Weſen noch auf einer ſo tiefen Stufe, daß der Offenbarungsglaube an die irdiſche Endlichkeit anknüpfen muß, um ihr überhaupt einzugehen; oder ſie iſt ſchon ſo weit gebildet, daß er an die Ewigkeit des menſchlichen Weſens gerichtet ſein kann. Beide Stufen ſind aber nur Vorſtufen, die bloß den Gang der Erziehung darſtellen: das Reſultat der Erziehung liegt über dieſe Mittel hinaus. Es iſt der Beſitz der Vernunft in ihrer Freiheit und Selbſtändigkeit. So erhalten wir alſo drei Perioden der hiſtoriſchen Entwicklung, je nachdem das ſinnliche Daſein noch den Glauben bedingt, oder der Glaube überhaupt noch als Autorität der Vernunft gegenübertritt, oder endlich dieſe ſelbſt an und für ſich genommen herrſcht. Die erſte dieſer Perioden iſt die Zeit des Judenthums; die zweite die des Chriſtenthums als einer geglaubten Offenbarung; die letzte endlich die Zeit des neuen ewigen Evangeliums oder der vollkommenen Selbſtherrſchaft der Vernunft. Gott erwählte alſo zuerſt das verwildertſte, der Vernunft am meiſten entfremdete Volk, um

---

1) Auch dieß erinnert ſtark an Spinoza's: Quippe omnes *absolute obedire* possunt et non nisi paucissimi sunt, si cum toto genere humano comparentur, qui virtutis habitum (den Zweck der Religion) *ex solo rationis ductu acquirunt* adeoque nisi hoc scripturae testimonium (daß der Glaube ſelig mache) haberemus, de omnium fere salute dubitaremus. Tract. theol. polit. p. 359 ed. Paulus.

mit ihm den Weg der Offenbarung ganz von vorn an gehen zu können. Dieß ſind die Juden, welche wie ſie das Kindesalter der Menſchheit repräſentiren, ſo auch nur durch ſinnliche Strafen und Belohnungen zu erziehen waren. Noch konnte Gott, wie Leſſing ſich ausdrückt, ſeinem auserwählten Volke keine andere Religion, kein anderes Geſetz geben, als eines, durch deſſen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es hier auf Erden glücklich oder unglücklich zu werden hoffte oder fürchtete. War der Inhalt der dieſem Volke geoffenbarten Lehre vornehmlich die Einzigkeit des göttlichen Weſens, ſo konnte es auch dieſe nur allmählich verſtehen lernen, während die Unſterblichkeit der Seele als etwas ſeiner Faſſungskraft zu Hohes kaum angedeutet wurde. Aber dieſe, wenn gleich unvollkommene Offenbarung machte das jüdiſche Volk, deſſen äußere Schickſale auch dem Erziehungsplane Gottes dienen mußten, zu einem zweiten großen Schritte reif [1]). Nachdem es die Idee des reinen, unendlichen Gottes nur erſt recht gefaßt und daran die Nichtigkeit des Irdiſchen erkannt hatte, nachdem es in der Ausübung ſeiner Vernunft ſo weit gekommen war, zeitliche Belohnungen und Strafen, die es bisher geleitet hatten, nicht mehr als würdige Beweggründe ſeines Handelns anzuerkennen, mußte es vorbereitet genug ſein, nun auch die Ewigkeit des menſchlichen Weſens als geoffenbarte Wahrheit zu vernehmen und dieſer gemäß ſein ſittliches Verhalten einzurichten. Dieſes Moment iſt das Eintreten des Chriſtenthums, von dem, wie Leſſing ſich ausdrückt, ein neuer Richtungsſtoß für die menſchliche Vernunft ausge-

1) Leſſing weiß dem möglichen Einwurf gegen ſeine Lehre, daß doch andere Völker des Alterthums auf einer höheren Stufe der Cultur ſich befunden hätten und alſo dem Ziele der Vollendung näher gekommen wären, geſchickt dadurch zu begegnen, daß er ſie „für glücklicher organiſirte Kinder der Natur“ erklärt, die zwar für eine Weile das Kind der Erziehung mit ſeinem langſamen aber ſichern Schritt überflügeln dürfen, aber wenn ſie einmal von ihm eingeholt ſind, nie wieder ihm zuvorkommen. Erz. des M. §. 20. 21. (Lachm. Bd. X. S. 312.)

gangen iſt. War das alte Teſtament das erſte Elementarbuch der Menſchheit, ſo iſt das neue Teſtament ſein zweites, von dem aber zu erwarten iſt, daß es gleich dem erſten antiquirt werden wird — aber nicht wieder durch eine neue Offenbarung, ſondern durch die Reife der Ueberzeugung und Vernunft ſelbſt. Die chriſtliche Lehre hält uns als geoffenbarte Wahrheit dasjenige vor, was übrigens nichts weiter als Inhalt unſerer eigenen Vernunft iſt: ſie zeigt uns das Facit der Rechnung, zu dem wir durch die Arbeit unſeres Denkens kommen ſollen, noch ehe die Vernunft dieſe ihre Aufgabe gelöſt hat, um uns die Löſung derſelben dadurch zu erleichtern. Das Chriſtenthum verheißt nun zwar nicht ſinnliche Belohnungen und Strafen, aber es verheißt doch noch Belohnungen und Strafen überhaupt; es lehrt die Tugend wegen ihrer ewigen glückſeligen Folgen lieben. Daran zeigt ſich denn, daß die orthodoxe Faſſung deſſelben den letzten, höchſten Forderungen der Vernunft nicht entſpricht: wir müſſen dahin gelangen, die Tugend nicht um ihrer Folgen willen, ſondern um ihrer ſelbſt willen zu lieben [1]). Das Chriſtenthum kann daher pädagogiſche Anſtalt ſein, es trägt einen gymnaſtiſchen Character, um uns zu einer noch über es ſelbſt hinausgehenden Aufklärung gelangen zu laſſen und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorzubringen, welche uns die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu lieben fähig macht. Der welthiſtoriſche Proceß erſcheint demgemäß zugleich als ein metaphyſiſcher und moraliſcher, wobei der Glaube, welcher um der Entwicklung durch Offenbarung willen nothwendig iſt, allmählich ſich in Vernunfterkenntniß verwandelt, während in gleicher Weiſe die Sittlichkeit, welche zuerſt mit ſinnlichen Mitteln geboten, dann überhaupt noch geboten erſcheint, zur freigewollten geworden iſt. Die Geſchichte würde alſo nach Leſſing zu den

1) Dieß iſt der andere der oben angedeuteten Puncte, in denen Leſſing ſich an Spinoza hält. Man vergl. Sp. Eth. V., die letzte Propoſition: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.

finiren ſein als eine durch die göttliche Vorſehung mittels der Offenbarung geleitete Erziehung der menſchlichen Vernunft, deren Ausbildung zur Freiheit und Selbſtändigkeit die Bedingung der wahrhaften Vollendung menſchlichen Denkens und Handelns iſt.

Man ſieht, wie weit Leſſing davon entfernt iſt, eine abſtracte Vernünftigkeit oder Humanität als das Ziel der Geſchichte anzunehmen: die Ausbildung der Perſönlichkeit bleibt ihm vielmehr der eigentliche Geſichtspunct. Das Erdenleben jedes Menſchen iſt eine Stufe ſeines unendlichen Daſeins, welche ihn weiterfördert, und hat deswegen ihre relative Wahrheit, aber auch Unwahrheit. Jeder geht einem durch ſeine Individualität ihm beſtimmten Ziele zu, wobei es denkbar iſt, daß dieſelben Seelen zu verſchiedenen Zeiten wiedererſcheinen, um z. B. wenn ſie die Stufe des Judenthums durchgemacht haben, nun als Chriſten gereift zu werden [1]). Dieſes Ineinander des Individuellen und Allgemeinen, der die Menſchen reifenden göttlichen Offenbarung und der durch ſie zu reifenden menſchlichen Vernunft iſt die Arbeit der Weltgeſchichte, welche ſich ſchrittweiſe zu immer höherer Harmonie des Ganzen durch alles Einzelne verklärt.

Schlußbemerkung über Leſſing.

Es könnte zwar ſcheinen, daß Leſſing durch ſeinen gegen die leibniziſche Anſicht erweiterten Geſichtskreis wieder in den Rationalismus, der ja ſeine Zeit faſt ausſchließlich beherrſchte, zurückgeſunken ſei, wie wenn er etwa die Dreieinigkeit apriori zu conſtruiren unternimmt, und überhaupt von der poſitiven Religion als geoffenbarter ſagt: „ſie gäbe dem Menſchengeſchlechte nichts, worauf die menſchliche Vernunft,

1) Ueber dieſen Gedanken der allmählich fortſchreitenden Entwickelung der Individuen handelt beſonders Leſſing's Schrift: „Leibniz von den ewigen Strafen". Man vergl. hierüber Guhrauer's „Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts" p. 136—148.

ſich ſelbſt überlaſſen, nicht auch kommen würde.“ Aber ſo ſehr ſich dieß auch dem dogmatiſchen Rationalismus nähert, ſo haben wir doch immer zweierlei dagegen in die Wagſchale zu legen, zuerſt formell, daß er ſeine Arbeit ſtets nur für einen Verſuch, eine Art Progymnasma ausgiebt, alſo der apriori conſtruirenden Vernunft nicht unbedingt traut, wie der conſequente Rationalismus thun muß, ſo dann aber, daß er die Geſchichte, alſo das Factiſche, ſelbſt zum Gegenſtande der Speculation macht[1]). Dadurch iſt er entſchieden über den Kreis des Rationalismus hinausgeſchritten[2]), welches ſich denn auch ergiebt, wenn man ſeine Ideen mit denen Kant's über denſelben Gegenſtand vergleicht. Kant deutet in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ in der That die chriſtlichen Dogmen rationaliſtiſch um; Leſſing geht dagegen auf den eigenthümlichen Inhalt der Dogmen ein, welchen er nicht wegdeutet, ſondern zu begreifen ſucht. Eine andere Frage iſt freilich, ob und wie weit ihm dieß ſein Vorhaben gelungen ſei. Leſſing erblickt in Jeſu Chriſto einen (prophetiſchen) Pädagogen, nicht einen (hohenprieſterlichen) Mittler und menſchgewordenen Gott: es iſt nicht er-

1) Er blieb alſo gleich Leibniz bei der Analyſe ſtehen, und liebte, faſt ſtets polemiſch, ſeine Unterſuchungen an einen beſtimmten Fall, an ein gegebenes Verhältniß, kurz an das Concrete anzuknüpfen, um ſich von da aus zum Allgemeinen und zum Geſetze zu erheben. Daher ſein berühmtes Wort, daß der immer rege Trieb nach Wahrheit, die aufrichtige Mühe, die er anwende, hinter die Wahrheit zu kommen, den Werth des Menſchen mache, nicht aber die Wahrheit, in deren Beſitz ein Menſch iſt oder zu ſein vermeint.

2) Wiederum iſt es Schelling, welcher, wie die Bedeutung Leibnizens, ſo die Leſſings für den großen Gang der Wiſſenſchaft zuerſt erkannt und ausgeſprochen hat in den „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums“ p. 184. Bekanntlich hat ſchon Leſſing in der Schrift, Erziehung des Menſchengeſchlechts, die philoſophiſche Bedeutung dieſer Lehre — von der Dreieinigkeit — zu enthüllen geſucht, und was er darüber geſagt hat, iſt vielleicht das Speculativſte, was er überhaupt geſchrieben.

ſichtlich, wie er ſich eigentlich die Brücke dachte von dem dreieinigen Gott zu dem ſich in Chriſto offenbarenden. Und dieß iſt darum unerſichtlich, weil er ſich über den Sündenfall und die Erbſünde, worauf ſich die ganze Lehre von der Erlöſung ſtützen muß, nur ſehr allgemein ausſpricht: „Wenn auch der erſte Menſch mit einem Begriffe von einem Einigen Gotte ſofort ausgeſtattet wurde, ſo konnte doch dieſer *mitgetheilte und nicht erworbene Begriff* unmöglich lange in ſeiner Lauterkeit beſtehen [1]." Wir ſind nicht berechtigt anzunehmen, daß Leſſing dieſes Unlauterwerden für nothwendig anſah in dem Sinne, daß dabei alle Freiheit wegfiele [2] — in welchem Falle er der Revelationstheorie untreu geworden wäre — aber er ſagt auch nirgends beſtimmt das Gegentheil. Es iſt hier eine Lücke in ſeiner Darſtellung, welche durch die oben verſuchte Ausfüllung nur um den allgemeinen Zuſammenhang zu erhalten, verdeckt wurde. Leſſing faßte den Begriff der Offenbarung mehr nach der Seite deſſen, was und wozu offenbart werden ſoll, als nach der Seite deſſen, der offenbart und durch den offenbart wird. Wenn es daher §. 59 heißt: „Ob wir noch jetzt dieſe Wiederbelebung (Chriſti), dieſe Wunder beweiſen können, das laſſe ich dahin geſtellt ſein. So wie ich es dahin geſtellt ſein laſſe, wer die Perſon dieſes Chriſtus geweſen. Alles das kann damals zur *Annehmung* ſeiner Lehre wichtig geweſen ſein; *jetzt iſt es zur Erkennung der Wahrheit dieſer Lehre ſo wichtig nicht mehr*," — ſo glaubt man wohl daraus ſchließen zu dürfen, daß Leſſing die Annahme der Göttlichkeit Chriſti für nicht nothwendig gehalten habe, um ein guter Chriſt zu ſein, — wie er denn in einem Fragment ſehr ſcharf die chriſtliche Religion und die Religion Chriſti unterſcheidet — aber wer kann entſcheiden, ob dieß mehr auf die ratio-

1) Erziehung des Menſchengeſchlechts §. 6.

2) Ueber Leſſing's cleutheriologiſche Anſichten giebt das Buch von Schwarz (p. 79—81) das Weſentliche.

naliſtiſch geſtimmten Leſer berechnet war, als aus ſeiner Seele geſchrieben[1])? Derſelbe Mann, welcher im „Enthuſiasmus der reinen Vernunft" Nathan den Weiſen dichtete, hat das „Teſtament Johannis" wie ein eigenes, letztes und höchſtes Vermächtniß an die Zukunft gerichtet. Die Hauptſache für uns liegt immer darin, daß Leſſing die hiſtoriſche Bedeutung des Chriſtenthums überhaupt anerkannte, ganz abgeſehen von der Frage nach der Göttlichkeit Chriſti, daß er alſo die hiſtoriſche Thatſache ſelbſt als wiſſenſchaftlich zu behandelndes Problem und als ſpeculatives Moment faßt. Grade darin liegt die Ueberwindung des abſtracten Rationalismus und die Anbahnung einer wirklichen Philoſophie, d. h. einer Philoſophie des Wirklichen, ohne daß der Vernunft das Allergeringſte vergeben würde; es wurde dadurch ein neuer, äußerſt fruchtbarer Geſichtspunct aufgeſtellt, auf den die ſpeculative Wiſſenſchaft des 19. Jahrhunderts je länger deſto mehr eingegangen iſt.

1) Die bekannten ſtarken Aeußerungen Leſſing's in einem Briefe an Moſes Mendelsſohn vom Jahre 1771 beziehen ſich keineswegs auf das Chriſtenthum ſelbſt, ſondern auf die geſpreizte Dogmatik der lutheriſchen Theologen, die, wie jedes Lehrgebäude, welches ſich als ausſchließliche Wahrheit aufpflanzte, Leſſing gründlich verhaßt war.

Zweiter Theil.

Die Hauptmomente der zweiten Periode der neuern Philoſophie.

Vorbemerkung.

Zunächſt freilich ſchien ein Rückſchlag zu erfolgen. Die menſchliche Vernunft iſt nicht in einer ſtets und ohne Aufenthalt regelmäßig aufſteigenden Entwicklung begriffen: am wenigſten in der Speculation. Gleichſam um ſich wieder zu beſinnen, um ſich der Eigenthümlichkeit und des Werths einer neuen Entdeckung zu verſichern, macht ſie wohl eine ſcheinbar rückgängige Bewegung, aber im Grunde doch ſchon durch das neue Princip getragen, bereitet ſie ſich nur zu einem um ſo entſchiedeneren Fortſchritt vor. Solche ſcheinbar und äußerlich genommen nur als Rückſchlag zu betrachtende Stellung nahm die Speculation während der bisherigen Zeit des 19. Jahrhunderts ein, als deren Coryphäen vor allen Schelling und Hegel hervorgehoben werden müſſen. Beide (mit ihren Anhängern kann man ſie als ſchwäbiſche Schule bezeichnen) laſſen ſich dadurch characteriſiren, daß ſie eine Syntheſe der leibniz-leſſing'ſchen Richtung mit dem ſpinoziſch-kantiſchen Rationalismus darſtellen. Sie verlaſſen das eigentliche Problem, das durch Leibniz und Leſſing in die Wiſſenſchaft geworfen iſt, nicht, verſuchen aber die Löſung deſſelben faſt nur mit Mitteln eines überwundenen Standpuncts. Dadurch gewinnt die ſchwäbiſche Philoſophie das Anſehen eines Syncretismus, in welchem ſpinoziſche und kantiſch-fichteſche Elemente, ja ſelbſt J. Böhme's tiefſinnige Phantaſien mitwirken.

Man verſucht alſo an der Hand des wahren Princips vorwärts zu kommen und kommt auch vorwärts, aber da in der Form der Rationalismus prävalirt, ſo geht die ſchwäbiſche Schule an dieſem Gegenſatz doch zu Grunde. Und wenn ſich dieſer Richtung Schelling's und Hegel's gegenüber eine andere zeigt, die dem Empirismus analog, wenn auch mit ihm nicht identiſch iſt, ſo erſcheint demnach im 19. Jahrhundert wieder der alte, oben dargeſtellte Gegenſatz des aprioriſchen und des erfahrungsmäßigen Denkens, welcher die ganze vorhergehende Periode faſt ausſchließlich beherrſcht hatte, in noch immer unausgeglichener Spannung wirkſam.

Zunächſt ſcheinen Leibniz und Leſſing gegen Kant in den Hintergrund zu treten, deſſen Critik der reinen Vernunft die größte philoſophiſche Bewegung hervorgerufen und den Zug des Rationalismus ſo verſtärkt hat, daß er durch Fichte's begeiſternde Lehre und Perſönlichkeit ins 19. Jahrhundert herübergetragen, noch immer wenigſtens die allgemeine Form der Speculation bildet. In der Tiefe hat gleichwohl das neue Princip ſeine Wirkſamkeit bereits begonnen. Denn mit den beiden Sätzen, „die Natur iſt vernünftig" und „die Geſchichte iſt vernünftig", alſo ſind beide recht eigentlich Gegenſtand der Philoſophie, hat allerdings Schelling ſich der leibniz-leſſing'ſchen Denkweiſe angeſchloſſen, und die Speculation aus der Enge des abſtracten Rationalismus Kant's und des ſubjectiven Idealismus Fichte's hinausgeführt: aber dem ſtürmiſchen, romantiſchen Character der Zeit gemäß, in welche dieſe Aufforderung traf, ging die von ihm angebahnte naturphiloſophiſche und geſchichtsphiloſophiſche Richtung einerſeits mehr ins Breite und Aeußerliche, andererſeits verharrte ſie doch wieder bei den Mitteln und dem Conſtructionsverfahren des Rationalismus. Solch ein „Gebäude der Speculation" nunmehr freilich in der Weiſe einer dialectiſchen Selbſtentwicklung der Idee im größten Maßſtabe aufgeführt zu haben, iſt Hegel's Werk. Er konnte damit weder dem Grundgedanken des Rationalismus ganz treu bleiben, noch auch wieder eine

wahrhafte Philosophie der Geschichte zu Stande bringen, aber er vertritt grade dadurch den eigentlichen Standpunct dieser syncretistischen Stufe des Denkens in der faßbarsten Form. Denn er allein war es, der dem großen Grundzuge der Schelling'schen Philosophie einen rechten, vollen Ausdruck gab [1]; da auch Schleiermacher, so scharf er die Begriffe faßt und so fruchtbar er auch in dem sonst vernachlässigten Gebiete der Ethik wirkte, in der letzten Begründung über ein ganz abstractes, von Hegel sofort antiquirtes Identitätsschema nicht hinauskam [2]. Dieser Grundzug der Schelling'schen Speculation war aber in der That der leibniz-lessing'sche Gedanke, die Idee als Entwicklung oder als Proceß zu fassen, wodurch eben ein neues und eigenthümliches Verhältniß zwischen Speculation und Geschichte angebahnt wurde. Man verzichtete auf den ganz abstracten Aprioriſmus Kant's und nahm Elemente in die Vernunftwissenschaft auf, die bisher, wenn nicht als unvernünftig, so doch als außervernünftig, als ausschließliches Eigenthum der sogenannten Erfahrungswissenschaften gegolten hatten. Was man im Mittelalter naiverweise behauptet und in seiner Art auch durchgeführt hatte, die Aufnahme aller göttlichen und menschlichen Dinge in die Philosophie, das tritt hier bewußtermaßen von Neuem auf. Diesen

1) Die Zucht des Denkens in einer geistig dissoluten Zeit, die Arbeit der Wissenschaft in einer Periode genialer Genußsucht wieder in ihr Recht geführt zu haben — das ist nicht das geringste Verdienst Hegel's, und vornehmlich war es diese Energie des Denkens, die Unwiderstehlichkeit seiner logischen Kraft, welche ihm die Gewalt gab über seine Zeit (Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie. Leipzig, 1856 p. 19).

2) Die beiden hierher einschlagenden Darstellungen seiner höchsten Principien finden sich in der Dialectik und Ethik. Aeußerlich zwar von einander verschieden, laufen sie doch wesentlich immer auf denselben Grundgedanken eines Gegensatzes von Ideal und Real hinaus, der ein Erbstück der frühern Schellingschen Stufe, als die äußerste Grenze der schleiermacherschen Speculation betrachtet werden kann, und von ihm ebensowenig begründet wird, wie von Spinoza der Gegensatz von Denken und Ausdehnung als Attributen der Substanz.

von Schelling wiedererneuerten Adel der Natur und Geſchichte will nun Hegel durch den Zauber der Methode beglaubigen, welche, da es noch immer auf vorausſetzungsloſes Denken ankam, die Transſubſtantiation des Empiriſch-Aufgenommenen (der Natur und Geſchichte) in Rein-Vernünftiges zu leiſten hatte. Hegel's Dialectik, welche die ſyſtematiſche Conſtruction des Ueberhaupt-Wißbaren als Inhalts der reinen Vernunft vollbringen will, bildet darum das hauptſächlichſte Intereſſe dieſer Richtung: ſie vertritt bei ihm recht eigentlich das philoſophiſche Moment. Nachdem der dogmatiſche Rationalismus Spinoza's durch den critiſchen Rationalismus Kant's vernichtet war und auch dieſer ſich als unhaltbar erwieſen hatte, iſt ſeine Wiedererneuerung nur noch in dialectiſcher Form möglich. Aber auch dieſe geht am Widerſpruch von Form und Inhalt zu Grunde. Jedoch grade mittels jener angemaßten, ſeinem Weſen urſprünglich fremden Dialectik entfaltete der Rationalismus wie im Sterben noch einmal ſeine ganze Kraft: nur Herbart ſtemmte ſich gegen dieſen Strom, deſſen hinreißender Wucht Widerſtand geleiſtet zu haben, ſein Hauptverdienſt iſt. Er verſuchte, unaufhörlich Spinoza bekämpfend, aus den Elementen des Kantiſchen Syſtems einen an die erſten Thatſachen des Bewußtſeins anknüpfenden Realismus zu gewinnen. Seine Philoſophie iſt als die Frucht eines nothwendigen Gegenſatzes gegen den rationaliſtiſchen Apriorismus anzuſehen, den die ſchwäbiſche Schule wiederbelebte. An den eigentlichen Mittelpunct der Speculation, die Idee Gottes, kam Herbart eigentlich gar nicht; Philoſophie der Geſchichte iſt bei ſeinen Principien vollends eine Unmöglichkeit. Es liegt demnach die Bedeutſamkeit dieſes Syſtems, deſſen metaphyſiſche Grundlagen ſich übrigens als unhaltbar erweiſen[1]), auf der Seite der Empiriſtik, namentlich im Gebiete der Pſy-

1) In dieſer Hinſicht ſei nur an Trendelenburgs zwei Abhandlungen aus den Monatsberichten der Königl. Preuß. Akademie (1853 u. 1855) erinnert, deren erſte in den zweiten Band der Hiſtoriſchen Beiträge zur Philoſophie, Berlin, 1855, wieder aufgenommen worden iſt.

chologie, wo Herbart und ſeine Schüler Erhebliches leiſteten, aber es fällt außerhalb des großen Zuges der Speculation. Darum darf von Herbart, bei aller Hochachtung vor ſeiner Klarheit, ſeinem Scharfſinne und der männlichen Gradheit ſeines beſonnenen Proteſtes, hier wohl abgeſehen werden, um ſo eher, da er auch dem Probleme der Freiheit keine neue, maßgebende Seite abzugewinnen wußte.

So bleiben für unſere Betrachtung nur Schelling und Hegel übrig, die nach dem eben Bemerkten in doppelter Weiſe aufzufaſſen ſein werden, zuerſt als Fortbildner des Rationalismus, dann aber auch als Verarbeiter der leſſing'ſchen Anfänge einer Philoſophie der Geſchichte, welche bei Schelling je ſpäter deſto mehr durchdringt. Beides muß weſentlich auseinander gehalten werden, da ſie in letzterer Hinſicht die Entwicklung der ſpeculativen Wiſſenſchaft weiter gefördert haben; in erſter Beziehung aber freilich nur als die letzten Ausläufer des Rationalismus gelten können. Ihre Philoſophie als Thatſache betrachtet[1]), wird zurückgewieſen werden müſſen, aber ſie enthält gleichwohl die weſentlichen Grundgedanken der neuen Form der Speculation, deren Tradition ſie allein erhielten. In der ſchwäbiſchen Schule gewinnt der philoſophiſche Rationalismus die letzte, ihm überhaupt noch mögliche Form; ja er lebt darin eigentlich nicht mehr durch ſich ſelbſt, ſondern durch die Mittel des ihn überwindenden Princips, welches das eigentliche Moment des Fortſchritts bildet.

I. Schelling.

Die Enge des critiſchen Idealismus Fichte's, den wir oben[2]) zu characteriſiren verſucht haben, vermochte nicht, den ſpeculirenden Geiſt auf lange zu feſſeln. Fichte hatte zwar

1) Begreiflicherweiſe kann das Geſagte ſich nicht auf Schelling's neueſtes Syſtem, deſſen Haupttheil noch erwartet wird, beziehen.

2) Siehe S. 103—113.

das Objective, das Kant'ſche „Ding an ſich" nicht ganz von ſich gewieſen, aber es doch nur für ein Product des Ich's erklärt, womit dem Bewußtſein der Wirklichkeit noch immer nicht Genüge geſchehen war. Schelling war es, der ihm Genüge leiſtete, indem er, ohne den Idealismus in ſeinem Rechte (wie er ſich's dachte) ſchmälern zu wollen, der Natur — dem Inbegriff des Realen — auch zu ihrem Rechte in der Wiſſenſchaft verhalf. Um dieß zu können, da doch der Philoſophie der Character der reinen Vernünftigkeit erhalten werden mußte, war es ihm nothwendig, die Natur ſelbſt als vernünftig und geiſtig anzuerkennen. So giebt es, der Lehre Schelling's zufolge, wie er ſie in der Einleitung zum Syſtem des transcendentalen Idealismus aufſtellt, ſowohl eine Entwicklung der Wiſſenſchaft aus dem Subjectiven, deſſen Inbegriff das Selbſtbewußtſein iſt, als auch eine umgekehrt fortſchreitende aus dem Gedanken des Objectiven, deſſen Inbegriff Natur heißt. Aber worauf es ihm zumeiſt ankommt, iſt die innere Identität beider, welche zu begreifen und nachzuweiſen ihm die eigentliche Aufgabe der Philoſophie ausmacht. Denn es giebt, ſo ſagt Schelling, keine Philoſophie als vom Standpunct des Abſoluten, welches als abſolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjectiven (Idealen) und Objectiven (Realen) iſt. Außer dieſer giebt es nichts, da nichts an ſich betrachtet endlich iſt; das Abſolute iſt das allein Seiende [1]). Und damit wir gar nicht zweifelhaft ſeien, daß dieſe von Schelling vorausgeſtellte Identität des Idealen und Realen eine Erneuerung des Spinozismus ſei, ſo hat er dieß ausdrücklich erklärt [2]). Darüber vergaß er aber doch nicht die neue von Kant geſtellte und von Fichte ausgeſprochene Aufgabe der Speculation, die Begründung der Eleutheriologie; und wenn Fichte geſagt hatte, daß die ganze Philoſophie nichts ſei als

1) Darſtellung meines Syſtems der Philoſophie. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, herausg. v. Schelling. II. Bd. 2 Heft.

2) Ebendaſelbſt S. XIII.

eine Analyſe des Begriffs der Freiheit, ſo kann man von Schelling behaupten, daß ſein ganzes Philoſophiren nur ein fortgeſetztes Beſtreben iſt, die Idee der Freiheit mitten im Spinozismus aus dem Standpunct des Abſoluten heraus zu faſſen und aufzuklären. Mit andern Worten: er wandte das alte von Leſſing gutgeheißene und von Kant verworfene Syſtem in immer neuer Form auf die neu geſtellte Aufgabe des Denkens an.

Da drängt ſich nun vor allem die Frage auf, wie nach der durch Kant herbeigeführten idealiſtiſchen Erhebung des Bewußtſeins die Rückkehr zu einem dogmatiſchen Syſteme überhaupt möglich war. Die Antwort liegt ſchon in dem oben Angedeuteten. Kant und Fichte hatten den Pol des Selbſtbewußtſeins zu einſeitig hervorgehoben und waren deswegen nicht im Stande geweſen, der Idee des Abſoluten ihr volles Recht widerfahren zu laſſen. Grade durch ſie kam erſt eine Seite der ſpinoziſchen Lehre zu Tage, welche man bisher weniger beachtet hatte und deren Gewicht ſich nun unendlich fühlbar machte. Wie ſie eine theoretiſche und practiſche Vernunft unterſcheiden, ſo war ihnen auch das Syſtem der Philoſophie überhaupt in eine theoretiſche und practiſche Wiſſenſchaft zerfallen, deren jede von einem beſondern Princip ausging. Dieſes nun fiel namentlich in der ſogenannten Moralphiloſophie ſehr unzureichend aus; es reducirte ſich, wie wir ſahen, dem formellen Character des Ganzen gemäß auf den Pflichtbegriff. Und zwar ward die Pflicht wiederum nicht dem Inhalt, ſondern der leeren Form nach aufgefaßt. Wie willkommen mußte da nicht die Idee des Abſoluten ſein, welches, indem es Gegenſtand oder doch Zielpunct der Theorie iſt, in der Ethik zugleich zum höchſten Gut erklärt wird! Alſo das Bewußtſein der Sittlichkeit, welches ſo unbefriedigt vom transcendentalen Idealismus hinweggegangen war, ſuchte im Rückfall zum Spinozismus wieder eine höhere Befriedigung[1]),

1) Sehr characteriſtiſch für dieſen Durchbruch, deſſen ethiſche Seite

und proclamirte wie im Taumel eines wiedergewonnenen Glücks das Abſolute als Gegenſtand der Speculation und des ſittlichen Strebens, beides in Eins faſſend [1]). So ſchien die höchſte Einheit des Bewußtſeins mit ſich ſelbſt verbürgt zu ſein; man war gewiſſermaßen zu der hohen Anſchauung des göttlichen Plato zurückgekehrt, der in der Idee des Guten den eigentlichen Gegenſtand der Speculation geſehen hat, die er wie Spinoza mit dem ſittlichen Streben identificirt. Nun läßt aber ſich ferner nicht verkennen, daß Schelling dieſe Idee des Abſoluten in eine höhere Form erhoben hat, als wir ſie bei Spinoza finden. Dieß mußte ſchon um deswillen geſchehen, weil ja eine Deduction der Freiheit aus ihr bewerkſtelligt werden ſollte, während Spinoza bei der bloßen Nothwendigkeit verharrt war. Wir nehmen daher wahr, wie allmählich das Abſolute bei Schelling aus einer anfangs ganz abſtracten Verſtellung immer lebendiger wird, zunächſt an der Hand der Philoſopheme Giordano Bruno's [2]), ſodann Jacob Böhmes [3]), bis endlich Perſönlichkeit und Geiſtigkeit aus ihr geworden iſt.

Es wird die unendliche Subſtanz des ſtarren Syſtems Spinoza's zum unendlichen Subject-Object erklärt, d. h. zum abſoluten Subject, welches ſeiner Natur nach ſich objectivirt

---

man bisher ganz verkannt zu haben ſcheint, iſt Schleiermachers Aufſatz im Schlegelſchen Athenäum III, S. 291, vom Jahre 1800, welcher, beiläufig geſagt, die Keime ſeiner Kritik der Sittenlehre enthält.

1) Schelling's Darlegung (S. 9 u. f. w.) hebt das Unzureichende, Dualiſtiſche der Fichteſchen Lehre in der ſchärfſten Weiſe hervor. Ebenſo der Schluß der erſten Vorleſung über die Methode des akademiſchen Studiums.

2) Giordano Bruno ward zuerſt durch Jacobi's Buch, über die Lehre Spinoza's in Briefen (1785; zweite Ausgabe 1789), dem philoſophiſchen Publikum wieder bekannt gemacht. Dann erhielt der ſchöne Dialog, über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802), ſeinen Namen.

3) Zuerſt wird J. Böhme von Schelling in der Abhandlung über die Freiheit (geſ. Schriften vom Jahre 1809) ausdrücklich benutzt, nachdem Baader und die Romantiker bereits auf ihn aufmerkſam gemacht hatten.

(zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt[1]). Das Hauptintereſſe bildet nun bei Schelling offenbar die Frage, wie er ſich die Wirkſamkeit Gottes in Anſehung der Freiheit, wie er das Abſolute und die menſchliche Freiheit als mit einander beſtehende denkt. Nun läßt ſich zwar über die Beantwortung dieſer Frage in letzter Inſtanz nicht aburtheilen, da in den bis 1812 erſchienenen Schriften Schelling's immer nur einzelne und ziemlich dunkle Andeutungen darüber gegeben ſind und auch das über ſein nachmaliges Syſtem bis zu dieſem Augenblick Bekanntgewordene keinen vollſtändigen Aufſchluß über ſeine Anſicht gewährt; indeſſen ſteht ſoviel feſt, daß er die Möglichkeit der Weſen in Gott von ihrer durch ſie ſelbſt wirklich gewordenen Exiſtenz, einem Abfall[2]), unterſcheidet. Der Menſch, ſo iſt alſo ſeine Lehre[3]), beſaß in Gott als Idee Gottes die Möglichkeit der Freiheit; er war daſelbſt in reiner Idealität; nun hat er ſich aber durch einen Abfall, der nicht im Abſoluten, ſondern in ihm ſelbſt ſeinen Grund hat, eine Realität gegeben,

---

1) Vorrede zu Victor Couſin über franz. und deutſche Philoſophie von H. Beckers. Stuttgart und Tübingen, 1834. S. 13.

2) Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie oder an ihr Subſtrat, welche Mittheilung vom Abſoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen. (Philoſophie u. Religion. 1804.)

3) In der Uebergangsſchrift vom Bruno (1802) zur Abhandlung von der Freiheit (geſ. phil. Schriften I. 1809), in der eben angeführten Schrift „Philoſophie und Religion" 1804.

Die in dieſem Jahre erſchienenen Vorleſungen Schelling's (ſämmtl. Werke II. Abth. I.) dementiren obigen Standpunct keineswegs und beglaubigen Schellings fortwährende Behauptung, daß er ſeinem frühern Syſteme trotz allem Wechſel der Form nicht untreu geworden ſei, ſondern es nur fortgebildet habe.

die mit seiner Idealität im Mißverhältniß steht und daher das Böse herbeiführt. Gott ist also nicht der Urheber dieser Welt, des existentgewordenen Endlichen, sondern er besaß das Endliche bei sich in seiner Unendlichkeit — das Endliche hat sich vermöge seiner Freiheit losgemacht und muß daher durch Eingehen des wahren Absoluten in die endliche Existenz, d. h. durch die Erscheinung Christi, zum Absoluten zurückgebracht werden [1]). Die Schwierigkeit ist hier, wie sich der Abfall des Endlichen aus seinem idealen Beigottsein denken lasse. Schelling antwortet: eben durch die Freiheit. Aber was ist denn, so werfen wir ein, Freiheit anderes als Nichtbeigottsein, anderes als Beisichselbstsein. Wir haben hier einen unauflöslichen Widerspruch, ähnlich wie bei Spinoza. Dieser leugnet die Möglichkeit einer Determination des Absoluten und spricht doch von Modi desselben; Schelling erklärt mit Recht das wirkliche Freisein (d. h. die freie Persönlichkeit als Quelle des Guten und Bösen) für ein Außergottsein, ein Vongottabgefallensein, und setzt doch offenbar schon die Wirklichkeit der Freiheit da voraus, wo er den Menschen von Gott sich abwenden und abfallen läßt; einmal behauptet er also, der Mensch sei frei geworden durch Abfall und das anderemal, er sei abgefallen vermöge seiner Freiheit. Mußten wir Spinoza gegenüber sagen: Es ist deinem Gott unmöglich, daß er sich besondere, so sehr du auch behauptest, daß Unendliches auf unendliche Weise aus ihm folge; so müssen wir Schelling sagen: Es ist deinem Menschen unmöglich, daß er sich von Gott absondere, so sehr du auch die Möglichkeit der Freiheit für ihn in Anspruch nimmst. Hat er die Möglichkeit des Abfalls von Gott, wie du doch annehmen mußt, so muß er auch actu frei sein; damit ist er dann aber schon wirklich in einer Absonderung von Gott gedacht; dagegen ist er bloß in der Idee und als Idee Gottes, so kann wenigstens in ihm, dem Menschen, kein Grund

1) Siehe unten S. 194.

der Beſonderung und des Abfalls liegen, weil er ja eben nur in der Idee, nicht wirklich frei iſt und ſeine — von Gott — bloß gedachte Freiheit ihm noch nicht die Möglichkeit einer That, da der Abfall doch eine Thatſache iſt, gewährt. Mithin hat Schelling einmal die menſchliche Freiheit als wirkliche Freiheit, die freilich auch als ſolche ein bloßes Vermögen, iſt, zugleich aber als bloß mögliche Freiheit genommen — alſo mögliche Freiheit (Möglichkeit der Freiheit) und wirkliche Freiheit vertauſcht. Es tritt uns damit wieder das alte Uebel des Rationalismus entgegen, daß er die beſtimmte Wirklichkeit, wenn er es nöthig hat, aus einer allgemeinen Möglichkeit ableiten zu können meint, ohne doch ein Princip der Beſonderung zu beſitzen oder auch nur zuzulaſſen.

Ob Schelling dieſe Mißſtände in ſeinen ſpäteren Schriften und namentlich in ſeinem neueſten Syſteme vermieden habe, iſt wenigſtens bis jetzt keineswegs erſichtlich. In der Abhandlung über die Freiheit [1]) verlegt er den Dualismus zwiſchen dem Abſoluten und der menſchlichen Freiheit nach Anleitung Jacob Böhme's in die Gottheit ſelbſt, ohne jedoch wie ſein Original thut, dabei von der Dreieinigkeitslehre als einem feſten Unterbau des religiöſen Glaubens auszugehen. Die Schwierigkeit des Problems iſt in dieſer Abhandlung wiederum nur umgangen, nicht gelöſt worden. Es iſt, wie Jacob Böhme dieß thut, in das göttliche Weſen ſelbſt eine Unterſcheidung hineingeſetzt, die weiter nicht abgeleitet wird und abgeleitet werden kann, alſo als eine völlig willkürliche Hypotheſe zu betrachten iſt, auch nicht einmal das auf eine deutliche Weiſe erklärt, was ſie erklären ſoll. Schelling ſelbſt betrachtete übrigens dieſe Abhandlung wieder nur als

1) S. 429 folgg. — Um von Gott geſchieden zu ſein, müſſen ſie (die Dinge) in einem von ihm verſchiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott ſein kann, ſo iſt dieſer Widerſpruch nur dadurch aufzulöſen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er ſelbſt iſt, d. h. in dem, was Grund ſeiner Exiſtenz iſt.

einen Uebergangspunct zu seinem letzten Systeme, von dem sich erwarten läßt, daß es eine viel durchsichtigere und allgemeingültigere Form darbietet. Nicht allein, daß der wüste böhmesche Begriff eines Grundes in Gott, der nicht Gott selbst ist, dem des unvordenklichen Seins Platz gemacht hat, das als eine Voraussetzung unseres Denkens erst in Folge dialectischer Entwicklung als des fortschreitenden Reinigungsmittels der Idee, zur persönlichen Gottheit uns hinleitet; die Hauptsache ist die vielbesprochene Unterscheidung einer negativen (rein rationalen) und einer positiven Philosophie, welche erstere die bisherige Vernunftwissenschaft, also den Rationalismus vertritt, während die letztere als höhere Instanz sich erst auf Grund eines freien Entschlusses uns aufthut. Ist diese „positive" Wissenschaft ernst gemeint, so hätte damit allerdings Schelling schließlich den Rationalismus in seiner Speculation überwunden, insofern er die Vernunft nicht mehr als die alles aus sich selbst producirende, bei ihrer Eigenheit sich selbstgenügende betrachtet [1]).

Abgesehen nun von dem eleutheriologischen Problem und ebenso von untergeordneten, so häufig wechselnden Bestimmungen der Schelling'schen Philosophie, läßt sich der Faden, welcher dieselbe mit Lessing verknüpft, leicht auffinden.. War nämlich letzterer dabei stehen geblieben, in der Geschichte selbst als dem allmählichen Fortschritt des ganzen menschlichen Geschlechts die Lösung des Gegensatzes zwischen Offenbarung und positiver Religion einerseits und Vernunft oder Wissenschaft andererseits zu sehen, so bemächtigt sich Schelling grade dieses Gedankens, den er nur erweitert und ausführt. Die Wirklichkeit, so erklärt er [2]), ist das Werk der absoluten Vernunft; das Werk unserer Vernunft muß sein, im Proceß der

1) Siehe unten S. 196.

2) Das Product der Vernunft in ihrer absoluten Function ist die wirkliche, in ihrer empirischen Function die ideale Welt (d. h. die Wissenschaft). Sämmtliche Werke I. Abth. 1 Thl. S. 481.

geſchichtlichen Entwicklung ihrer ſelbſt dieß zu begreifen. Inſofern iſt die Philoſophie die fortſchreitende Wiſſenſchaft des Wirklichen und da ſie von den einzelnen Evolutionen der Vernunft zu der urſprünglichſten Involution ſtufenweiſe emporſteigt, Erfahrungswiſſenſchaft [1]). Die ganze Geſchichte unſeres Geſchlechts iſt inſofern nichts anderes, als die fortſchreitende Entwicklung des Weltplans, den die abſolute Vernunft als Vorſehung leitet, ja, der ſie ſelbſt iſt, oder — wie es im Syſtem des transcendentalen Idealismus heißt [2]) — die Geſchichte als Ganzes genommen iſt eine fortgehende allmählich ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Der Menſch führt, mit andern Worten, durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis von dem Daſein Gottes — einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſein kann. Die Geſchichte iſt eine in der Zeit nie gänzlich vollendete Offenbarung jenes Abſoluten, das zum Behufe des Bewußtſeins, alſo auch nur zum Behufe der Erſcheinung (für uns) ins Bewußte und Bewußtloſe, ins Freie und Nothwendige ſich trennt, ſelbſt aber in dem unvergänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie beider Seiten iſt.

Dieſe Anſicht nun, das menſchliche Wiſſen wie das menſchliche Weſen, ja das Univerſum überhaupt, vom Standpuncte der Geſchichte zu betrachten, wird, wie Schelling ausdrücklich hervorhebt, dem Chriſtenthume verdankt, welches darum den Mittelpunct aller Offenbarung, die eigentliche Offenbarung bildet. So zieht bei ihm die Philoſophie in der That den Character der vom Chriſtenthum geforderten Geſchichtsphiloſophie an, inſofern ſie jedes beſondere Moment der Zeit als Offenbarung einer beſonderen Seite Gottes, in deren jeder er abſolut iſt, anerkennt [3]). In der Natur iſt Gott

1) Ebendaſelbſt.

2) S. 438.

3) Vorleſungen über die Methode des akad. Studiums S. 171.

gleichſam exoteriſch, das Ideale erſcheint da durch ein Anderes als es ſelbſt, durch ein Sein, aber nur in wie fern dieſes Sein für das Weſen, das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird, iſt das Göttliche wahrhaft exoteriſch, der Idee nach aber eſoteriſch. In der idealen Welt, *alſo vornehmlich der Geſchichte*, legt das Göttliche die Hülle ab; ſie (die Geſchichte) iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reichs, das auf der Grundlage der Natur ruhend ſich frei über ſie erhebt, ja dieſe zu ſich erhebt.

So iſt der Gegenſatz von Philoſophie und Geſchichte, hervorgegangen aus einer einſeitigen Auffaſſung der erſtern und einer ganz untergeordneten Anſicht von der letztern, vertilgt; auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit und erſcheint als der Ausfluß der ewigen Naturnothwendigkeit des göttlichen Weſens ſelbſt, welche bei aller Freiheit der menſchlichen Individualitäten, ſo ſehr ſie auch vom letzten Ziele abzuweichen ſcheinen, ſich zu vollbringen weiß.

Schelling findet nun die großen Factoren oder, wie er ſich ſpäter ausdrückte, die Potenzen der im Proceſſe des menſchlichen Bewußtſeins verlaufenden Weltgeſchichte gerade in der Dreieinigkeit des göttlichen Weſens wieder. Der erſte Gedanke des Chriſtenthums — ſo erklärt er — iſt die Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen[1]) durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit, und wenn Leſſing die philoſophiſche Bedeutung der Trinitätslehre ſpeculativ zu enthüllen geſucht habe, ſo fehle ſeiner Anſicht nur noch an der Beziehung dieſer Idee auf die Geſchichte der Welt. Dieſe liege darin, daß der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes das Endliche ſelbſt iſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der

1) Siehe oben S. 190.

Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet [1]).

Man ſieht, daß Schelling, indem er den Inhalt des Chriſtenthums zum Gegenſtande der Speculation erhoben haben will, das Verhältniß deſſelben zur Philoſophie ganz anders nimmt, als der bisherige Rationalismus und ſelbſt Leſſing es nahmen. Er will, daß dasjenige, welches das Chriſtenthum als wirklich faßt, ſeiner allgemeinen Möglichkeit nach, eben philoſophiſch eingeſehen werde, wobei es nicht etwa auf die bisherigen Begriffe und leeren Abſtractionen des Rationalismus zurückgebracht werden ſoll. Enthält das Chriſtenthum, ſo ſagt er [2]), unter bloßer geſchichtlicher und bildlicher Einkleidung nichts anderes, als was die Philoſophie unabhängig von ihm ſchon hat, ſo hat die Philoſophie nichts an ihm und es iſt ihr nur im Wege und müßte ſobald als möglich abgethan werden. Iſt aber der Fall der, daß die Verhältniſſe, auf denen das Chriſtenthum nach ſeiner eigenen Angabe ruht, wirkliche, aber als allgemeine noch nicht erkannte Verhältniſſe ſind, ſo iſt eine große Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß gegeben. Mit der Offenbarung ſich beſchäftigen, um ſie nur wieder in Philoſophie, d. h. in das, was unabhängig von ihr ſchon gewußt iſt, aufzulöſen, wäre ein der Philoſophie unwürdiges Treiben, da ſie vielmehr immer auf Erweiterung des menſchlichen Wiſſens bedacht ſein ſoll. Dadurch erſt wird das Chriſtenthum ſowohl ein frei erkanntes und frei angenommenes, als auch andererſeits ein allgemeingültiges, wenn es nicht als ein dem menſchlichen Bewußtſein ſchlechthin fremdes oder ſchlechthin immanentes, ſondern als das neue, ſchöpferiſche Lebenselement gefaßt wird, welches der Vernunft den heilſamen Gährungsſtoff eines höchſten, wiſſenſchaftlichen Problems zuführt.

---

1) Vorleſungen zur Methode des akad. Studiums S. 184—185.

2) Vorrede zu Steffens nachgelaſſenen Schriften S. 22—23.

Wie Schelling dieſe neue Stellung, welche er dem Chriſtenthume anweiſt, indem er den Inhalt deſſelben recht eigentlich zum Gegenſtande der Philoſophie macht, im Näheren begründet und befeſtigt habe, iſt bis jetzt noch nicht erſichtlich. Denn der Haupttheil ſeines neuen Syſtems, welches, beiläufig bemerkt, allerdings den Character einer Religionsphiloſophie trägt, und demgemäß mit dem ausgeſprochenen Plane auftritt, dasjenige zu vermitteln, was er die philoſophiſche Religion nennt[1]), die „poſitive" Philoſophie iſt noch nicht erſchienen. Indeſſen erklärt ſchon der Schluß der „rein rationalen" Philoſophie[2]) ausdrücklich, daß ſie, die poſitive Philoſophie, vorzüglich geſchichtliche Philoſophie ſei; wie denn der Erweis eines perſönlichen Gottes, der Culminationspunct der ganzen wiſſenſchaftlichen Entwicklung, ein niemals abgeſchloſſener, ſondern ein immer fortgehender ſei und ebenſo in die Zukunft unſeres Geſchlechts hinausreiche, als er in die Vergangenheit deſſelben zurückgeht.

Dennoch iſt ſchon hier möglich, auf ein Hauptverhältniß zu kommen, das in den bereits gedruckten Vorleſungen über Philoſophie der Mythologie berührt iſt, und den Standpunct Schelling's von einer Seite her zu characteriſiren, zugleich damit die Begrenzung ſeiner Anſicht aufzufinden in Stand ſetzt.

Wenn er nämlich erklärt hatte, daß es der Philoſophie darauf ankommen müſſe, den Inhalt des Chriſtenthums als

---

1) Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kant's theoretiſches Reſultat iſt, daß es keine Vernunftreligion giebt. Daß man von Gott nichts wiſſe, iſt das Reſultat des ächten, jedes ſich ſelbſt verſtehenden Rationalismus. Mit dem Uebertritt in die poſitive Philoſophie kommen wir erſt in das Gebiet der Religion und der Religionen, und können auch jetzt erſt erwarten, daß uns die philoſophiſche Religion entſteht, um welche es bei dieſer ganzen Darſtellung zu thun iſt, d. h. die Religion, welche die wirklichen Religionen, die mythologiſche und die geoffenbarte reell zu begreifen hat. Sämmtliche Werke, II. Abth. I. B. S. 568.

2) Ebend. S. 571.

einen allgemein gültigen und in einem höhern Sinne vernünftigen nachzuweiſen, ſo hat er ſich in der Philoſophie der Mythologie über dieſen Satz weiter dahin ausgelaſſen, daß er bemerkt, alle diejenigen Potenzen, welche das Chriſtenthum bilden, ſeien in der natürlichen Religion des Menſchen urſprünglich enthalten. Unter dieſer verſteht er die mythologiſche, heidniſche Religion. Der Unterſchied beſtehe bloß darin, daß das, was wir in der Mythologie durch einen Proceß zerſetzt, zerrüttet und auseinander gezogen finden, von der Offenbarung wieder zurechtgeſetzt werde. Schelling denkt ſich mithin zwei Stufen des religiöſen Bewußtſeins; zuerſt das mythologiſche, ſodann das chriſtliche. Das mythologiſche Bewußtſein, ſich im mythologiſchen Proceſſe abſpiegelnd, iſt für ihn Gegenſtand einer critiſchen Analyſe, die zu dem Reſultate führt, daß im Bewußtſein ein Monotheismus vorausgegangen ſei, der aber weder auf Offenbarung noch auf Vernunft gegründet, vielmehr als das Weſen des Menſchen ſelbſt, als ſein natürliches Theil und Erbe angeſehen werden müſſe. Dieſer mythologiſchen Stufe der Religion ſetzt ſich nun zweitens die philoſophiſche Religion, welche von der Offenbarung ihren Ausgang nimmt, und Reſultat einer Religionswiſſenſchaft iſt, entgegen. Jene, die urſprüngliche, ſo zu ſagen dem Menſchen weſentliche Religion, iſt darum auch die natürliche zu nennen, und enthält denn auch in der That das Material der folgenden, welche ihrerſeits den vorgefundenen Stoff nur zu überwinden und zurechtzuſtellen hat [1]).

In dieſer Erklärung Schelling's, welcher, wie man ſieht, gleich Leibniz von einer natürlichen Religion ausgeht und dieſe ihrem eigentlichen Inhalte nach als weſentlich identiſch mit dem Chriſtenthume faßt, iſt eine noch unüberwundene Grundanſchauung des alten Rationalismus nicht zu verkennen. Wenn Leſſing früher behauptet hatte, daß die Offenbarung dem Menſchengeſchlechte nichts gebe, worauf

1) Sämmtliche Werke, II. Abth. I. Bd. S. 245 u. folgg.

die menſchliche Vernunft, ſich ſelbſt überlaſſen, nicht auch kommen würde[1]), ſo ſchien Schelling von dieſem Satze nur eine Anwendung zu machen, indem er Chriſtenthum und Naturreligion der bloßen Form, nicht dem Inhalte nach verſchieden ſein ließ. Leſſing war aber fortgefahren: wenn auch der erſte Menſch mit einem Begriffe von einem Einigen Gott ſofort ausgeſtattet wurde, ſo konnte doch dieſer mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange in ſeiner Lauterkeit beſtehen. Sobald ihn die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft zu bearbeiten anfing, zerlegte ſie den Einigen Unermeßlichen in mehrere Ermeßlichere und gab jedem dieſer Theile ein Merkzeichen. So entſtand natürlicher Weiſe Vielgötterei und Abgötterei. Leſſing ſcheint demnach eine Uroffenbarung angenommen zu haben, aus welcher die Mythologie hervorging: er ſetzt eine Vernunftreligion — das Chriſtenthum der Vernunft — an das Ende der menſchlichen Entwicklung, aber keineswegs eine Naturreligion an die Spitze derſelben. Inſofern entfernte ſich alſo Schelling aufs entſchiedenſte von ihm.

Es iſt nun gewiß der Mühe werth, jene Vorſtellung Schelling's von der natürlichen d. h. der mythologiſchen Religion einer Prüfung zu unterwerfen, da, wenn er mit ihr Recht haben ſollte, der Rationalismus mit ſeinem Gott, welcher der aus eigenen Mitteln operirenden Vernunft verdankt wird, ſchon vom Standpuncte des hiſtoriſchen Rechtes aus, mitten in der Geſchichte, durch die Philoſophie der Geſchichte ſelbſt eine neue Begründung gewinnen würde: eine Begründung, gegen welche man um ſo weniger etwas einwenden könnte, als an ihr das Chriſtenthum einerſeits wieder Begründung erhalten ſoll.

Nachdem Schelling nachgewieſen hat, daß eine große Reihe von Hypotheſen, welche das Weſen der Mythologie zu erklären beſtimmt ſind, der critiſchen Unterſuchung gegenüber nicht Stich halten, langt er ſchließlich bei derjenigen

1) Erziehung des Menſchengeſchlechts § 4.

Ansicht an, welche die Mythologie als das Resultat einer ursprünglich dem Menschen zu Theil gewordenen und allmählich erblaßten Offenbarung betrachtet, wie wir sie so eben bei Lessing fanden. Creuzer ist ihm der Vertreter dieser Anschauung, welcher er nun folgende Gründe entgegenhält [1]). Zuerst sei nicht vorstellig zu machen, wie durch ein bloßes Schwächerwerden der ursprünglichen Erkenntniß die Gewalt erklärt werden könne, mit welcher der Polytheismus entsteht — ebensowenig, wie von der andern Seite durch die Anhänglichkeit an eine bloße Lehre, die ohnedieß schon als eine schwächer gewordene angenommen wird, die entgegengesetzte Gewalt erklärt werde, mit der die Einheit im Bewußtsein sich behauptet und die völlige Auflösung, die am Ende nicht einmal Polytheismus übrig gelassen hätte, verhindert. Ferner aber sei es unmöglich, die Offenbarung als ein Ursprüngliches zu setzen, da im Ursein der Menschheit kein Raum für eine Offenbarung sei und diese den schon gefallenen Menschen voraussetze. Wäre der ursprüngliche Mensch, so sagt er, nicht an sich schon Bewußtsein von Gott, müßte ihm ein Bewußtsein von Gott erst durch einen besondern Act zu Theil werden [2]), so müßten die, welche dieß annehmen, selbst einen ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseins behaupten, was doch gewiß am Ende gegen ihre eigene Meinung sein würde.

Gehen wir auf den ersten dieser angeführten Gründe ein, so werden die Vertreter einer ursprünglichen Offenbarung gewiß zugeben, daß aus dem bloßen Schwächerwerden des primitiv gesetzten religiösen Bewußtseins der Polytheismus oder die mythologische Religion überhaupt nicht erklärt werden könne. Woraus denn? Welches waren die Ursachen, durch welche die Menschen gottvergessen und abgöttisch wurden? Offenbar dieselben, durch die sie noch heut zu Tage

1) Ebendaselbst S. 141 — 143.

2) Wie Lessing von einem Stoß spricht, der der Vernunft eine Richtung giebt. Erziehung des Menschengeschlechts §. 7.

dazu gemacht werden; die positive von Schelling geforderte Macht, welche die ursprüngliche Religion zerrüttete, war keine andere, als die noch jetzt die Menschheit zerrüttet, die Macht der Selbstsucht, des falschen Selbstvertrauens, der Selbstüberhebung. In eben dem Maße, als der Hochmuth und der Egoismus sich des Menschen bemächtigen, hört er auf, gottergeben und sittlich tüchtig zu sein: derselbe Proceß also, welcher gegenwärtig an die Stelle der Liebe zu Gott die Furcht, an Stelle des kindlichen Glaubens den Aberglauben, an Stelle des uneigennützigen, Gott allein die Ehre gebenden Rechtthuns Habsucht und Herrschsucht, Genußsucht und Dünkel setzt — grade derselbe führte auch die große welthistorische Potenz des „zweiten" Gottes, eben das Ich selbst, als Herrscher ins Bewußtsein des Menschen ein. Denn außer dem wahren Gott kann im Grunde genommen der Mensch doch nur sich selbst zum Gotte machen; alles dazwischen Liegende, beruhend auf einer Verwechslung von Wesen und Schein, ist das wandelbare Geschöpf der Schwärmerei, welche mit ihrem Bettelstaat jene noch immer unvergeßliche Tradition, daß ein Gott sei, so lange zu kleiden und zu fesseln sucht, bis diese, völlig unkenntlich geworden, zum wesenlosen Schatten herabsinkt, und endlich ganz aufgehoben wird.

Aber, fährt Schelling fort, wie ist denn die Hartnäckigkeit zu erklären, mit der man an dem ursprünglichen Monotheismus hing, wenn er eine bloße mitgetheilte Lehre war? Es versteht sich, daß diejenigen, welche eine ursprüngliche Offenbarung annehmen, diese nicht als eine bloße mitgetheilte Lehre betrachten, sondern sie so gut als einen wirklichen Vorgang, eine von menschlicher Intelligenz unabhängige, ja sie übertreffende That ansehen, wie Schelling dieß von der Offenbarung des Christenthums thut[1]). Die Entgegnung auf seine Frage würde demnach sein: der ursprüngliche Monotheismus des Bewußtseins hielt sich bei denjenigen, welchen der

1) Sämmtliche Werke Abth. II. Bd. I. S. 247. Vergl. S. 141.

Act der urſprünglichen Offenbarung als Wahrheit zu gelten fortfuhr und hielt ſich eben darum, weil der Glaube an die Tradition, den ſie nicht aufgaben, ſie auch mit dem wirklichen Gotte in wirklicher Verbindung erhielt und vor den Zerklüftungen des Bewußtſeins ſchützte, denen „die Kinder der Welt" in Folge ihrer Glaubensloſigkeit unausbleiblich anheimfielen.

Endlich nun tritt Schelling, nachdem er die urſprüngliche Offenbarung als eine den Thatſachen gegenüber nicht zureichende Annahme bekämpft hat, mit einem noch weiter gehenden Argumente hervor. „Ehemals wurde unſeres Wiſſens — ſo ſagt er [1]) — die Offenbarung erklärt als ein Erbarmen Gottes über das gefallene Geſchlecht; nach den feſten Begriffen alter Rechtgläubigkeit — und ich geſtehe, daß ich dieſe, möge man ſie auch ſteife nennen, einer neuern, alles verſchwemmenden und dann freilich für die Zwecke einer gewiſſen ſüßlichen Religiöſität alles möglich machenden Begriff- und Wortausdehnerei weit vorziehe — nach dieſen Begriffen alſo wurde die Offenbarung ſtets nur als ein durch frühere Vorgänge Vermitteltes, nie als etwas Unmittelbares, Erſtes, Urſprüngliches betrachtet. Das Urſein des Menſchen iſt, ſelbſt nach den angenommenen Begriffen, wenn ſie einigermaßen ſich klar zu werden ſuchen, nur als ein noch überzeitliches und in weſentlicher Ewigkeit zu denken, die der Zeit gegenüber ſelbſt nur zeitloſes Moment iſt. Da iſt kein Raum für eine Offenbarung, deren Begriff ein Geſchehen, einen Vorgang in der Zeit ausdrückt, da konnte nichts zwiſchen dem Menſchen und Gott ſein, wodurch der Menſch von Gott getrennt und entfernt gehalten iſt; und etwas der Art muß ſein, damit Offenbarung möglich iſt; denn Offenbarung iſt ein actuelles (auf einem Actus beruhendes) Verhältniß; dort aber läßt ſich nur ein weſentliches Verhältniß denken; Actus

1) Ebendaſelbſt S. 141. Die hier entwickelte Anſicht weiſt auf das Allerbeſtimmteſte zurück auf die früher (vergl. S. 189 u. folgg.) berührten Auslaſſungen Schelling's in der Schrift „Philoſophie und Religion."

ist nur wo Widerstand, wo etwas ist, das negirt und aufgehoben werden muß." Was nun die alte, steife Rechtgläubigkeit betrifft, welche eine ursprüngliche Offenbarung leugnen soll, so ließen sich dagegen genug Autoritäten anführen, welche diese Behauptung aufs schlagendste widerlegen[1]). Aber auch abgesehen davon, so erscheint ja nicht nur in der Bibel selbst, der Quelle dieser angerufenen Rechtgläubigkeit, der Mensch in einem ursprünglichen Verkehr mit der Gottheit, die ihn auch im Stande der Unschuld (dem Paradiese) immerfort leitet und erzieht, sondern auch die Sagen und Erinnerungen anderer Völker vom goldenen Zeitalter stimmen darin überein, daß erst allmählich, als Ungerechtigkeit und Bosheit überhand genommen hatten, die Gottheit sich vom Menschen zurückzieht, der ihres Umganges unfähig und unwürdig geworden ist. Also die Uroffenbarung, wenn man nicht schon einen ganz unhaltbaren Begriff davon mitbringt, um ihn dann leichten Kampfes niederzuwerfen, braucht allerdings kein Vermitteltes zu sein, sondern kann sehr wohl als unmittelbar und daher, wenn man will, als ursprünglich gedacht werden; sie kann mit dem ersten Bewußtsein des Menschen eintreten, ja demselben gewissermaßen vorangehen, ohne jedoch aus dem Bewußtsein zu stammen und zu entspringen. Aber, fährt Schelling freilich fort, das Ursein der Menschheit ist nur als

---

1) Bekannt ist, daß Augustinus de civitate Dei wiederholt auf die Uroffenbarung als Quelle des Gottesbewußtseins der Heiden zurückkommt; desgleichen hat Luther in den verschiedensten Schriften (z. B. in der Auslegung der sechs ersten Capitel der Genesis) dieselbe Meinung geäußert. Was aber die „Rechtgläubigkeit" betrifft, so sei es genug, ein Wort des ehrlichen Joh. Fr. Buddeus instar omnium hier anzuführen. Derselbe sagt in den Institutiones theologiae dogmaticae (Francof. et Lips. 1741. 4°.) S. 79: „Primis hominibus — in statu integritatis — constitutis quaedam de Deo eiusque essentia *per revelationem* innotuisse negandum non est." Er unterscheidet, wie die meisten orthodoxen Theologen, die revelatio specialis des Christenthums von jener revelatio universalis, welche schon die Kirchenväter als allgemeine Quelle des Gottesbewußtseins kennen.

ein noch überzeitliches, in wesentlicher Ewigkeit zu denken — da ist kein Raum für eine Offenbarung. Wer sollte leugnen, daß in der zeitlosen Ewigkeit kein Raum für einen zeitlichen Act sei?! In der zeitlosen Ewigkeit kann es sicherlich keine zeiterfordernde, in Zeitmomente fallende Offenbarung geben; aber vor allen Dingen hätte Schelling doch jenen überzeitlichen Urzustand des Menschen vorstellig machen sollen, von dem er redet. Hier begegnet uns wieder dieselbe Vorstellung, welche schon oben einer Besprechung unterworfen wurde [1]). Es läßt sich denken, daß ehe der Mensch war, derselbe in der Idee Gottes (oder wie man sich sonst ausdrücken will) vorhanden, in zeitloser Ewigkeit verharrte, aber so wie der Mensch wurde — als Mensch wirklich wurde, mithin in die Zeit trat, mußte auch alles, was ihn berührte, in Zeitmomente fallen. Also im Ursein des Menschen außer der Zeit war für den Menschen freilich auch keine Offenbarung — da war er in wesentlicher Einheit mit Gott, aber eben darum war er auch als Mensch mit Selbstbewußtsein überhaupt noch nicht: die Frage ist eben, was ihm geschah, als er aus dieser wesentlichen Einheit in die Existenz und damit ins Bewußtsein trat, d. h. in diejenige irdische Existenz, deren Zeugungskette bis zu uns herunter reicht. Schelling muß antworten: er bekam den Gottesbegriff mit; wobei er sich vielleicht auf Plato's Mythus im Phädrus berufen darf, welcher auch den Menschen das Andenken an eine ideale Welt der Ideen aus seinem vorweltlichen Dasein in das irdische materielle Leben hinübernehmen läßt. Aber, fragen wir hier, ist diese postulirende Hypothese auch nur einigermaßen erweislich? Oder fragen wir vielmehr gleich so: welche Ansicht von der menschlichen Vernunft (es wird freilich immer vom Bewußtsein gesprochen) legt Schelling seiner Hypothese zu Grunde, um von einem ohne Offenbarung zu Stande gekommenen Gottesbewußtsein reden zu können? Die Antwort kann gar nicht zweifelhaft sein: er ist mit seiner

1) Siehe oben S. 189—191.

Hypotheſe in den alten, rationaliſtiſchen Begriff der Vernunft zurückgefallen — in den Begriff, daß der menſchlichen Vernunft ſchon als ſolcher das Gottesbewußtſein innewohne und es nicht erſt eines Anſtoßes dazu bedürfe, ihr denſelben zu verleihen. Einerſeits hält er alſo an Kant's theoretiſchem Reſultat feſt, wonach es keine Vernunftreligion giebt, wonach jeder ächte, ſich ſelbſt verſtehende Rationalismus von Gott nichts wiſſen dürfe, die Vernunft alſo als ſolche keinen Gott beſitze [1]) — andererſeits will er uns durch den Satz ſchrecken, daß man einen urſprünglichen Atheismus des menſchlichen Bewußtſeins ſetzen müſſe, wenn man ſeine Hypotheſe nicht annehme. Auf letztere Behauptung muß noch eingegangen werden. Nimmt man den Ausdruck Atheismus in dem Sinne, daß das factiſche Nichtvorhandenſein des Gottesbewußtſeins, ohne Ausſchließung der weitern Möglichkeit deſſelben, darunter verſtanden wird, ſo iſt Schelling's Satz allerdings inſofern zuzugeben, als der natürliche Menſch, rein als ſolcher gedacht, keinen Gott beſitzt; bedeutet aber das Wort Atheismus die principielle, bewußte Leugnung eines Gottes, ſo iſt dieſer Seelenzuſtand gewiß nicht primitiv und natürlich, kann alſo auch dem urſprünglichen Menſchen nicht zugeſchrieben werden; — in dieſem Sinne genommen darf er jedoch von Schelling ſeiner Hypotheſe nicht entgegengeſtellt werden. Der natürliche Menſch iſt als ſolcher einfach ohne Gott — woher ſollte er ihn auch nehmen? Die Vernunft, das ſagt ja Schelling ſelbſt, beſitzt von ſich keine Idee Gottes; aus der Natur aber kann ſie durch die Sinnlichkeit doch nur Naturbegriffe gewinnen. Finden wir nun den Menſchen, ſo weit wir geſchichtlich (ſprachlich) zurückgehen, mit dem Gottesbegriffe ausge-

1) Siehe oben S. 196. — Ich kann mich nicht enthalten, den Fundamentalſatz der künftigen Kritik des Bewußtſeins hierher zu ſetzen, wie ihn Pascal formulirt: C'est le *coeur*, qui *sent* Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison. Pensées Art. XVI. édit. Lefèvre 1853.

rüſtet, ſo iſt der einfache Schluß der, daß dieſer Begriff von Gott ſelbſt herſtammt, der ihn kund that, d. h. ſich dem Menſchen offenbarte. Eine ganz andere Frage iſt freilich, wie man ſich dieſe Offenbarung, dieſen Verkehr und Umgang des Göttlichen mit dem Menſchen zu denken habe — eine Frage, auf welche hier um ſo weniger eingegangen werden kann, als ihrer Beantwortung die völlige Niederlage jedweder rationaliſtiſchen Theorie vorangehen muß.

Es iſt demnach möglich, ja unabweislich, dem menſchlichen Bewußtſein, daſſelbe als natürliches gedacht, den Gottesbegriff abzuſprechen, und doch zu behaupten, daß der Menſch, ſo wie er auftrat, denſelben beſaß, wie er eben deſſelben fähig und bedürftig iſt. Die menſchliche Vernunft gleicht dem Auge: ohne Licht ſieht das Auge nichts, aber gebiert darum das Auge Licht? Wir verſtehen das Auge erſt durch das Licht und das Sehen; ſo verſtehen wir die Vernunft erſt durch die Idee Gottes, aber darum iſt ſie doch nicht Geſchöpf der Vernunft — wir müßten denn mit Vernunft den geſammten Inhalt unſeres wirklichen Bewußtſeins bezeichnen, ohne die Wege in Betracht zu ziehen, auf denen unſere Vorſtellungen zu uns gelangten. Das iſt freilich die naive Behauptung des Rationalismus, der auch Schelling ſich nicht gänzlich entſchlagen kann und welche Hegel wieder aufs Neue geltend machte, daß der geſammte Inhalt unſeres Bewußtſeins, wenn methodiſch verknüpft, der Vernunft verdankt werde, weil dieſe die Wirklichkeit oder die abſolute Vernunft darſtelle. Dieſer Behauptung iſt eben nur durch eine neue Critik, nicht der reinen Vernunft, ſondern des Geſammtinhalts unſeres Bewußtſeins zu begegnen, um die Geneſis unſerer Vorſtellungen zu unterſuchen und zu verfolgen; eine Critik, deren Reſultat die Philoſophie der Geſchichte als Philoſophie der Sprache ſein wird, da die Begriffe in der Sprache erſcheinen und ſo unſer Bewußtſein ausmachen [1]). Das wäre die neue Aufgabe der

1) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß dasjenige, welches man

Philoſophie, welche durch Schelling's neueſtes Syſtem ſo wenig überflüſſig gemacht zu ſein ſcheint, daß ſie vielmehr aufs entſchiedenſte durch daſſelbe gefordert wird.

II. Hegel.

Hegel folgte dem vorherrſchenden Zuge des Spinozismus, obgleich er dem von Spinoza geſtellten und von Schelling wieder aufgenommenen Probleme, der Ableitung der Dinge aus Gott, mittels ſeiner Methode eigentlich zu entgehen ſucht. Er läßt nämlich die Dinge nicht von Gott aus-, ſondern in Gott eingehen, indem er dieſen für den lebendigen Geiſt erklärt, der alles aus ſich gebiert, um alles in ſich wieder aufzunehmen. Was Spinoza als die reale Nothwendigkeit der endlichen Weſen behauptet hatte, ihr Aufgehen ins Allgemeine, ſucht Hegel ideell durch die Nothwendigkeit eines dialectiſchen Denkproceſſes darzuthun. Durch ihn iſt alſo das metaphyſiſch-theologiſche Problem des Spinozismus eine logiſche Frage geworden, dergeſtalt, daß wenn ſich Hegels dialectiſcher Proceß als eine abſolute Nöthigung des Denkens bewähren ſollte, gegen die Grundlehre des dogmatiſchen Rationalismus nichts weiter einzuwenden wäre; während freilich andererſeits, wenn Hegel widerlegt werden kann, auch der thatſächlichen Durchführung einer abſoluten Vernunftwiſſenſchaft, wie ſie Spinoza und am Ende auch Kant, wenn auch in ſehr verſchiedenem Sinne, ſich dachten, keine Hoffnung mehr übrig bleibt. Denn der dialectiſche Proceß iſt die letzte Zuflucht des

---

bisher Philoſophie der Sprache genannt hat, mit dieſer Geſchichtsphiloſophie der Sprache nichts weniger als identiſch iſt. Die bisherige ſogenannte Philoſophie der Sprache ſollte Philoſophie der Grammatik heißen, denn ſie gab, nach den Vorgängen der Griechen, nur eine Anſicht des formellen Elements der Sprache (τοῦ λέγειν) aber nicht eine Philoſophie der Sprache ſelbſt nach Form und Inhalt (τοῦ λόγου).

Rationalismus, an dem er, nachdem alle andern Möglichkeiten erschöpft sind, seine ganze Kraft zu einer ungeheuern Anstrengung zusammenrafft: Hegels System hat das Verdienst, die beabsichtigte reine Vernunftwissenschaft in der vollkommensten, wenn auch der ursprünglichen sehr unähnlichen Gestalt dargestellt zu haben, denn er hat die Voraussetzungslosigkeit des speculativen Denkens am schärfsten, die Idee des Absoluten als freier Geistigkeit am tiefsten erfaßt, den Umfang des Wissenschaftlichen endlich am vollständigsten ermessen.

Die Untersuchung über Hegel's Philosophie aber zerfällt in drei Momente, welche durch folgende Fragen bezeichnet werden können: 1) Hat Hegel's Dialectik in seinem Systeme thatsächlich geleistet, was sie verspricht? 2) Wenn nicht, ist Aussicht, daß durch Verbesserung der Thatsache des Systems, unter Voraussetzung derselben dialectisch-methodischen Principien, das Versprochene durch einen erneuerten Versuch besser geleistet werde? 3) Endlich, falls beide Fragen verneint werden sollten, giebt es ein positives Resultat der sowohl als Thatsache wie im Princip gescheiterten Hegelschen Philosophie?

Hegel's von Schelling überkommene Aufgabe war: ein nur auf sich selbst ohne alle fremde Voraussetzungen gegründetes System der reinen, aber nichts destoweniger allumfassenden, also Natur und Geschichte in sich enthaltenden Vernunftwissenschaft mittels der dialectischen Fortschrittsmethode zu begründen. Die Erfahrung wird dabei ausdrücklich ausgeschlossen. Damit die Wissenschaft entstehen könne, ist wohl Erfahrung nöthig, aber nicht zu ihrem Bestehen. „Das Ganze der Idee in sich ist vollendete Wissenschaft, das Andere aber ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, *wenn sie fertig*, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst." — „Die Ausbildung der empirischen Seite ist wesentlich Bedingung der Idee gewesen, damit diese zu ihrer Entwicklung und Bestimmung kommen könne." „Im Bewußtsein

nimmt ſie (die Philoſophie) dann die Stellung ein, daß ſie die Brücke hinter ſich abwirft; ſie erſcheint frei nur in ihrem Aether ſich zu ergehen, ohne Widerſtand in ihrem Medium ſich zu entfalten, aber ein Anderes iſt es, dieſen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht überſehen, daß die Philoſophie ohne dieſen Gang nicht zur Exiſtenz gekommen wäre, denn Geiſt iſt weſentlich Verarbeitung als eines Andern [1]."

Ohne erſt die Frage aufwerfen zu wollen, wie denn das Bewußtſein dazu komme, die Brücke hinter ſich abzuwerfen und vor allen Dingen wie denn das möglich ſei — ſoll nun gleich die Betrachtung angeſtellt werden, ob denn die Philoſophie Hegel's thatſächlich eine aprioriſche, nur in ihrem Elemente des reinen Denkens ſich bewegende Wiſſenſchaft ſei, wie ſie das behauptet. Die Antwort auf dieſe Frage iſt nun von der wiſſenſchaftlichen Critik bereits zur Genüge ertheilt worden und kann wohl heut zu Tage ohne Weiteres als erledigt bezeichnet werden. Es iſt der Nachweis geführt worden, daß das Hegelſche Syſtem nichts weniger iſt, als eine apriori zu Werke gehende und nur durch die innere Entwicklung des Begriffs zu Stande kommende Wiſſenſchaft, daß vielmehr überall Vorſtellungen, welche der ſinnlichen Wahrnehmung mittelbar oder unmittelbar entſtammen, hinzugenommen werden mußten, um ſie zu Stande zu bringen. So iſt denn der gerühmte immanente Zuſammenhang des Syſtems, wie ſich z. B. Trendelenburg am Schluſſe ſeiner den Hegelſchen vermeinten Apriorismus vernichtenden Critik treffend ausdrückt [2], vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborne Discontinuität — eine Discontinuität, ſetzen wir hinzu, welche an gewiſſen Uebergängen, wie z. B. bei den wichtigſten — der Logik in die Naturphiloſophie und wiederum dieſer in die

1) In den von Michelet herausg. Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie III, S. 258—259.

2) Logiſche Unterſuchungen Theil I. Abſchnitt II. die dialectiſche Methode S. 95.

Pneumatologie, ſo außerordentlich klaffend wird, daß es eigentlich unbegreiflich iſt, wie ſie überhaupt gewagt werden, und noch mehr, wie ſie bei irgend Jemandem, den nicht blinder Glaube an die Unfehlbarkeit Hegel's ganz allgemein beherrſchte, Anklang finden konnten. Daß die Idee ſich am Ende der Logik „zur Natur entläßt", iſt etwas ſo unvorhergeſehenes, etwas vom Standpunct der Logik ſo fremdes und erzwungenes, daß es ohne die Vorausſetzung der hinzuzunehmenden Vorſtellung der Natur, woran Hegel ſtillſchweigend appellirt, gar nicht vorſtellig wird. Ebenſo iſt die Art, wie das Seeliſche aus den Naturbegriffen hervorgezaubert wird, durchaus nicht wiſſenſchaftlicher Entwicklung ähnlich, ſondern ein Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der von dem dialectiſchen, als nicht länger haltbar erkannten und zur Vereinigung drängenden Gegenſatze der Gattung und des Individuums eigentlich ins Blaue hinein erfolgt und uns auf dem ſichern Boden des „Geiſtes" nur darum ankommen läßt, weil der „Geiſt" in unſerm Bewußtſein ſchon vor und außer der Dialectik längſt vorhanden wartete. Der dialectiſche Proceß Hegel's ſtellt alſo die Sache auf den Kopf und kommt nur dadurch weiter, daß er die Elemente, welche er aus ſich hervorzubringen verſichert, anderswoher nimmt und ſucceſſive hineinſchwärzt, ſich alſo jener Brücke, welche er längſt und ein für allemal hinter ſich abgeworfen zu haben behauptet, fortwährend zur Einführung unerlaubter Contrebande bedient.

Aber wenn nun heut zu Tage, nachdem längſt die ſchwärmeriſche Begeiſterung für Hegel einer unproductiven Beſonnenheit gewichen iſt, ſich ſo leicht Niemand der Einſicht verſchließen wird, daß das Syſtem deſſelben als Thatſache unhaltbar ſei, wird es darum ſo ohne Weiteres verworfen werden dürfen? Dieß führt auf die zweite Frage. Wäre es nicht möglich, daß Hegel's Methode, dieſelbe an und für ſich allein genommen, richtig ſei und nur ihre Anwendung bei ihm Manches zu wünſchen übrig ließe; daß ſie alſo einer Verbeſſerung bedürftig, aber auch fähig ſei? Es handelt ſich bei dieſer

Frage nur um die Dialectik überhaupt, nicht bloß um ihre Anwendung bei Hegel; um den Geist, nicht um die Thatsache seines Systems.

Welches ist nun der Geist der von Hegel aufgestellten Dialectik? Zunächst unterscheidet sich derselbe wesentlich von dem der antiken, namentlich der platonischen Dialectik. Letztere hat den Sinn, als Mittel subjectiver Erhebung dem Philosophirenden zur Idee zu verhelfen: sie ist also ein pädagogisches oder hodegetisches (maeeutisches) Element, um die dem Subject gegenüber gedachte, an und für sich seiende, intelligible Welt ihm zur klaren Anschauung zu bringen; sie ist subjective Reinigung und fortschreitende Idealisirung des Bewußtseins, dessen potentiä (vorweltlich sagt Plato) gesetzte Intellectualanschauung durch sie in die Wirklichkeit tritt. Ganz anders denkt sich Hegel die Sache, ausgehend von Fichte's Behauptung, daß nicht das individuelle Ich, sondern das „Ich überhaupt", das allgemeine mit der Vernunft selbst identische Ich philosophire, wie denn schon Kant freilich in ganz anderm Sinne in seiner Critik von einer transcendentalen Dialectik der reinen Vernunft gesprochen hatte. Die Dialectik wird demgemäß bei Hegel die Entwicklung der reinen, ganz unpersönlich gedachten und aus eigenen Mitteln sich entfaltenden Vernunft, und zwar so, daß was die Welt in lustiger bunter Fülle neben einander bestehen läßt, in der höhern Wirklichkeit der Wissenschaft successiv erscheint. Wenn nun im immanenten aber eben darum unaufhaltsamen Fortschritte jeder gewonnene Standpunct alsbald wieder verlassen wird, um gleichsam antiquirt und abgethan, das aufgehobene Moment des folgenden zu bilden, so versteht sich, daß das Hauptgewicht auf das letzte, nicht mehr aufzuhebende Resultat wird gelegt werden müssen — das alles in sich faßt und unter sich begreift, um dessen willen die Bewegung überhaupt war, das den Abschluß und die Uebersicht gewährt. Hegel nennt dieß die Idee oder das Absolute und versichert am Schluß der Encyclopädie, daß dieses Absolute, das Resultat der

Speculation, die ſich denkende Idee oder die wiſſende Wahrheit ſei [1]).

Und was könnte auch dem Streben des Wiſſens als ein höheres Ziel vorgehalten, was der philoſophiſchen Sehnſucht eine vollere Befriedigung gewähren können, als die „ſich denkende Idee" „die wiſſende Wahrheit" zu beſitzen oder in ihr aufzugehen? Vor allen Dingen müſſen wir daher zuſehen, was Hegel damit gemeint hat und ob der von ihm aufgeſtellte Begriff in der That auch den verſprochenen Abſchluß in der Art leiſtet, daß ſeine Wiſſenſchaft, wie er ſich ausgedrückt haben ſoll, wirklich fertig geworden iſt [2]). Iſt denn, ſo fragen wir, ein ſich ſelbſt Denken der Idee denkbar oder iſt das Abſolute „die wirkliche Allgemeinheit" überhaupt Gegenſtand des Wiſſens? Jedes Wiſſen ſetzt den Gegenſatz des Wiſſenden und des Gewußten, des Wiſſens und Gewußtwerdens, des Subjectiven und Objectiven voraus, das Abſolute iſt aber das ſeinem Weſen nach über allen Gegenſatz Erhabene. Das Wiſſen deſſelben war alſo nicht nur das Wiſſen der Gegenſatzloſigkeit des Abſoluten in ſich, ſondern es kann auch vom Abſoluten ſelbſt nicht mehr unterſchieden gefaßt werden. Damit hat es aber ſeinen Character, Wiſſen zu ſein, eingebüßt, weil Wiſſen eben immer auf einem Gegenſatz gegen das Sein ſo gut beruht, wie auf einer Identität mit demſelben. Abſolutes Wiſſen iſt alſo eine contradictio in adjecto, da ſich das Denken des Abſoluten vom Abſoluten ſelbſt nicht unterſcheiden läßt. Soll wiederum das Abſolute Gegenſtand der Betrachtung werden, ſo kann dieß offenbar, um ihm ſeine Eigenthümlichkeit zu bewahren, nur ſo geſchehen, daß jede Beſtimmung von ihm abgehalten, es für nicht prädicirbar erklärt wird [3]). Es kann dann von keinem Sichfallenlaſſen, ſich zum

1) Encykl. §. 574. „Die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit, das Logiſche in der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt."

2) Siehe oben S. 207.

3) In dem vor Kurzem erſchienenen Briefwechſel Fichte's und Schel-

Andersſein-Beſtimmen deſſelben die Rede ſein, wenn nicht der aufgeſtellte Begriff, der freilich kein Begriff im ſtrengen logiſchen Sinne iſt, zugleich negirt wird. Inhalt des Bewußtſeins kann das Abſolute nur ſo ſein, daß es als Grenze deſſelben betrachtet wird, bis zu der, aber nicht in die hinein wir gelangen können. Und wenn wir die Gegenſtände des ſpeculativen Denkens Ideen nennen, ſo werden wir das Abſolute zwar als die Idee aller Ideen, aber nicht als Idee ſchlechthin bezeichnen, weil wir mit dieſem Worte, wenn es überhaupt Sinn haben ſoll, nothwendig den Sinn verbinden, es bedeute ein beſtimmt Anzuſchauendes, während in der Unendlichkeit des ſchlechthin Abſoluten die Beſtimmtheit untergeht, und es als das unausſprechliche Ideal unſeres Denkens immer angeſtrebt, aber niemals begriffen und beſeſſen, oder im Bewußtſein erreicht wird. Jedoch den Fall geſetzt, daß das Abſolute als die unſere Vernunft im Grunde beherrſchende Macht, wirklich jenen Zug ausübe, von dem die Myſtiker ſo viel erzählen und zwar nicht bloß die von Hegel angeführten orientaliſchen — den Zug, welcher uns ins ſchlechthin Allgemeine (das Meer der Gottheit) auflöſt, wie unbegreiflich, daß wir auch am Ende des Hegelſchen Syſtems (der vollendeten Wiſſenſchaft, die jene Identificirung mit dem Höchſten vollendet haben ſoll) angelangt, noch immer das bleiben, was wir ſind — endliche beſchränkte Menſchen, die leiden und handeln, denken und fühlen, irren und meinen — kurz, Individualitäten nach wie vor! So daß das dialectiſche Hindurchlaufen durch die vielen Momente, die „unendliche“ Arbeit des Geiſtes, doch am Ende nur als ein leeres Spiel erſcheint, bei dem nichts herauskommt. Dieſe Dialectik läßt das Uni-

ling's (Tübingen 1856) drückt ſich Fichte S. 124 gegenüber dem erneuerten Spinozismus Schelling's folgendermaßen aus: Das Abſolute ſelbſt iſt kein Seyn noch iſt es ein Wiſſen, noch iſt es Identität oder Indifferenz beider, ſondern es iſt eben das Abſolute und jedes zweite Wort iſt vom Uebel. — Fichte drückt damit genau daſſelbe aus, was hier geſagt wird: das Abſolute iſt wiſſenſchaftlich nicht prädicirbar.

verſum an unſerm Geiſte vorüberrollen, aber wir finden uns darum doch noch nicht auf den Gipfel deſſelben gehoben und haben offenbar in ihr, wenn ſie auch an und für ſich genommen tadellos ſein ſollte, mehr mit bloßen Worten, als mit der Wirklichkeit zu thun. Wir müſſen inſofern den Geiſt der Hegelſchen Philoſophie, wenn wir auf das von der dialectiſchen Bewegung herbeigeführte Reſultat ſehen, eben derſelben Prolepſis beſchuldigen, welche für den Rationalismus das bezeichnende Moment war; Hegel ſtellt in der That deſſen letzte Phaſe dar. Zuerſt ſahen wir dieſe Philoſophie des Abſoluten d. h. des begreiflich gedachten Abſoluten bei Spinoza in der naiven Form eines realiſtiſchen Dogmatismus auftreten, welcher die Idee der Freiheit ableugnend, mit der Cauſalitätskategorie ſein Ziel erreichen will und ſich gegen das Chriſtenthum noch ſehr äußerlich verhält. Dann, nachdem Leſſing mit der Fackel eines neuen Princips daſſelbe in den Kreis der Speculation gezogen hatte, und durch Kant und Fichte der Idealismus zur herrſchenden Denkweiſe in der Philoſophie erhoben worden war, ſuchte zuerſt das Identitätsſyſtem Schelling's jene Idee der Freiheit, deren Unabweisbarkeit ſich dem philoſophirenden Geiſte aufgedrungen hatte, mit dem nothwendigen vorausſetzungsloſen Denken zu bezwingen. Man kann dieſen Standpunct Schelling's im Gegenſatz zu dem des Spinoza den überhaupt noch dogmatiſchen nennen, weil er den Realismus und Idealismus in ſich vereinigt, den Criticismus aber als untergeordnete Durchgangsform abgeſtreift hat. Gegen den Dogmatismus überhaupt und das Vorwiegen des Inhalts trat nun Hegel mit einer noch gereinigteren Form auf, welche in der Methode ſelbſt das Princip (die resumptio ad unum) darſtellt, alſo vollkommen vom Rationalismus durchdrungen wird. Hatte Schelling das abſolute Dogma deſſelben hervorgehoben, ſo fügt Hegel nun die abſolute Methode hinzu.

Der beſondere Fehler Spinoza's war geweſen, daß er das Abſolute als Subſtanz beſtimmte, von dem er ſeiner eignen

Definition nach jede Bestimmung hätte fernhalten müssen. Der Begriff der Substanz nun war ihm das den Begriffen Denken und Ausdehnung als den allgemeinen Attributen zu Grunde liegende: so werden Denken und Ausdehnung Attribute Gottes, was noch unverständlicher ist. Endlich wird von Modificationen Gottes gesprochen, welche dem zuerst aufgestellten Begriffe völlig zuwider sind. Bei Schelling ist die Aufgabe durch das Mithineinziehen der Freiheit eine viel schwierigere geworden. Das Absolute wird zum Geist bestimmt, als welches es Herr ist auch seines Seins; das Hervorgehen der Endlichkeit soll dadurch motivirt werden, daß nicht nur in den Dingen, (Bruno) nein, in Gott selbst (Abh. von der Freiheit) ein göttliches und ein bloß natürliches Princip unterschieden wird — eine Unterscheidung, die nicht apriori verständlich ist, sondern aus der empirischen Auffassung sich ergeben hat, also der Voraussetzungslosigkeit des Systems schnurstracks zuwiderläuft. Die dritte Form endlich, in der der systematische Rationalismus überhaupt zum Abschluß kommt, geht von der Behauptung aus, daß der Proceß des dialectischen Denkens dasjenige zu Stande bringe, was so viele Jahrhunderte vergeblich gesucht haben, die in sich selbst vollendete Wissenschaft als System. Lag bei Spinoza der Fehler darin, daß wir das Ens perfectissimum in Attribute und Modi auseinander denken sollen, wozu doch Determination d. h. eben Negation gehört — ein Widerspruch gegen das Absolute, so soll bei Hegel die Dialectik uns helfen, successiv das Absolute oder die Idee zusammenzudenken. Das klingt vernünftiger, aber gelingt auch nicht besser. Der Zwiespalt zwischen der Conception und der Ausführung ist damit nicht aufgehoben. Im Gegentheil, je tiefer die erstere und je kühner die letztere, desto größer erweist sich die Kluft zwischen beiden. Auch Hegel, wie überall leicht zu sehen ist, geht nur scheinbar apriorisch zu Werke, er mischt unaufhörlich empirische Elemente in den dialectischen Fortgang, der auch an sich genommen die größten Bedenklichkeiten hat. Die Leichtigkeit und Gewandtheit, mit

welcher er die Dialectik handhabt, giebt Gelegenheit, die größten Schwierigkeiten zu umgehen, aber ist unvermögend, sie zu lösen.

Besonders characteristisch ist nun das Verhältniß, welches die Hegelsche Philosophie zum Christenthume einnimmt und auf eine eigenthümliche Ansicht der Beziehung des Glaubens zum Wissen gründet. Eine Philosophie, die auf dem Besitz und dem Begriffenhaben des Absoluten besteht, wird nicht umhin können, das Christenthum rationalisiren und philosophisch auflösen zu wollen. Schon bei Spinoza finden wir diese Ansicht; sie erscheint auch bei Kant nicht wesentlich anders; Hegel ist auch hier als Erbe und Vollender der rationalistischen Theorie anzusehen.

Der Glaube, so lehrt er, ist das durch die Unmittelbarkeit des Gefühls an einen Gegenstand Gebanntsein; das Wissen ist die freie, durch Denken vermittelte Auffassung desselben. Der Glaube ist daher die Kindlichkeit, das erste Stadium (der terminus a quo) der Geistesentwicklung; das Wissen ist das höhere, das sich selbst besitzende und seiner selbst bewußte, gewisse Denken. Der Glaube ist daher auch die erste Form, in der wir den Inhalt des religiösen Dogmas erfassen; die vollendetere Weise aber ist offenbar, sich dieses Glaubensinhalts als eines rein-vernünftigen bewußt zu werden, der aus der eigenen reinen Kraft des speculirenden Geistes erzeugt wird und nicht von Außen zu kommen hat, sei es auch durch göttliche Offenbarung, die vielmehr nur den historischen Anstoß der rationellen Entwicklung giebt und also formell genommen keine andere Bedeutung hat, als andere empirische Erkenntniß auch [1]). Die Religion bewegt sich demnach auf dem Boden der bloßen Vorstellung, welche zu überwinden und in die höhere Form des wissenschaftlichen Begriffes aufzunehmen ist. Gestehen wir einmal zu, daß die Philosophie wirklich im Stande sei, sich im reinen Wissen zu bewegen und ihrer-

1) Siehe oben S. 207—208.

ſeits des Glaubens als integrirenden Elements und nothwendiger Vorausſetzung jedweden Wiſſens nicht zu bedürfen, ſo wäre doch hier vor Allem zu unterſuchen, ob das Chriſtenthum ſeinerſeits jene behauptete Verwandlung in Gewußtes aus dem Geglaubtwerden zulaſſe. Wir wollen uns dabei nicht etwa auf das Credo quia absurdum berufen, obgleich noch in der neueſten Zeit das Irrationale des religiöſen Standpuncts geltend gemacht worden iſt[1]; auch nicht einmal behaupten, daß das Chriſtenthum ſeine Eigenthümlichkeit verliere, wenn es aus dem Gefühlsleben heraustritt ins „Licht der Wiſſenſchaft," wie von ſo vielen Freunden deſſelben eingewandt wird; ſondern wir wollen nur jene Meinung, daß der Glaube ins Wiſſen übertreten könne und ſolle, einfach unterſuchen. Die Unterſcheidung von Glauben und Wiſſen, welche wenigſtens auf dieſe Weiſe im neuen Teſtamente vergeblich geſucht werden würde, findet ſich erſt, ſeit man den chriſtlichen Lehrſtoff mit den Formeln und Vorſtellungen griechiſcher ſowie orientaliſcher Philoſopheme zu einem dogmatiſchen Syſteme zu verarbeiten anfing. Man dachte bei dieſem Gegenſatz von πίστις und γνῶσις wahrlich nicht daran, daß die Gnoſis, die freilich ſchon im zweiten Jahrhundert vorherrſchend häretiſchen Character annahm, und den wüſteſten Schwärmereien als Bezeichnung dient, einſt als ſelbſtändige Macht der Vernunft auftreten und den Glauben würde abſorbiren wollen, man hat daher das pſychologiſche Verhältniß von Glauben und Wiſſen aufzufaſſen, ſich klar zu machen und in erſte Linie zu ſtellen lange Zeit um ſo eher geſäumt, je weniger man andererſeits verkannte, daß auf der Grundlage des Glaubens ein beſtimmtes Wiſſen, eine ganze Welt der Erkenntniß ſich erbauen laſſe.[2] Nun iſt aber ge-

1) Critik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltanſchauungen. Nördlingen 1856.

2) Daher ſchon das berühmte credo ut intelligam des Anſelmus von Canterbury. Das bloße Credere, wenn man der wiſſenſchaftlichen Einſicht fähig iſt, iſt nach Anſelm eine Sache tadelswerther Nachläſſigkeit.

wiß, daß der Glaube nach der Lehre des Chriſtenthums eine hyperphyſiſche und inſofern allerdings irrationale Baſis hat, daß er Dinge lehrt, die „nie in eines Menſchen Gedanken gekommen", daher er als ein Geſchenk der Gnade Gottes bezeichnet wird. Leugnet dieß der Rationalismus, ſo kann er nicht umhin, von vornherein mit dem Chriſtenthum in Widerſpruch zu ſein. Und was nun das innere Weſen des Glaubens im Sinne des Chriſtenthums anbetrifft, ſo muß als das vor allen Dingen ihm Eigenthümliche hervorgehoben werden, daß er nicht bloß theoretiſch, ſondern auch und vor allen Dingen practiſch, nicht bloß wie das Wiſſen ideal, ſondern real ſich verhält, nicht eine Sache des bloßen Vorſtellens, ſondern des Willens — kurz des ganzen Gemüthes und des ganzen Menſchen iſt. Daher ihn das Chriſtenthum auch in unmittelbare Beziehung zur Liebe ſetzt und wenn er in irgend etwas übergehen und ſich auflöſen ſoll, ihn in der Liebe aufgehen läßt, aus der er ſtammt. Unter Liebe verſtehen wir aber die innerſte Kraft des geiſtigen Weſens, welche — in der Sprache des Rationalismus zu reden — im Indifferenzpunct des Idealen und Realen, beide Seiten durchdringt und beherrſcht, um in der Wechſelwirkung des Erkennens und Handelns unſere Perſönlichkeit ins Unendliche entwickelnd auszubilden. Dieſer Liebe Erſcheinung iſt nun der Glaube. Wenn man ihn daher zu einem bloß theoretiſchen Elemente herabſetzt, ſo verliert man diejenige Höhe der Anſchauung, von welcher aus allein die Fülle, Friſche und Tiefe des geiſtigen Lebens verſtändlich iſt und für welche die vermeinte Selbſtändigkeit des abſoluten Wiſſens keinen Erſatz zu bieten vermag.

Dieß nun, daß Hegel die Urſprünglichkeit und Lebenskraft im Weſen des Glaubens verkannt hat, geſchah dadurch, daß er die Religion an und für ſich mit den allerdings oft wechſelnden und unvollkommenen Erſcheinungsweiſen, in welche unſer Denken ſie faßt, rationaliſtiſch verwechſelte. Das Chriſtenthum als ſolches iſt keine Vorſtellung und kann daher auch kein Begriff werden, es iſt eine Thatſache; ebenſowenig kann

unſer Verhältniß zu ihm das des bloßen Denkens ſein, ſondern muß, wie allen Thatſachen gegenüber, auf die ſich unſer Urtheil richtet, entweder ein Verhältniß des Glaubens oder des Unglaubens ſein. Das Chriſtenthum iſt entſprungen wie alle Thaten aus dem Wirken einer Perſon, aber wie wir dieſe That und dieſe Perſon anſehen, darüber kann es Verſchiedenheit der Meinungen und critiſche Unterſuchungen geben. Die Religion iſt ein Realitätsverhältniß, alſo auch ein Verhältniß des Glaubens — das Wiſſen dabei bezieht ſich, wie alles Wiſſen, nur auf das Sichbewußtwerden dieſes Verhältniſſes, nimmermehr macht es aber dieß Verhältniß aus oder erſetzt daſſelbe. Wie bei Fichte, iſt auch bei Hegel der falſche Idealismus, welcher *nicht den Geiſt*, ſondern ein Product oder eine Erſcheinungsform deſſelben, *den Gedanken*, zum Erſten und Schöpferiſchen macht, die Urſache dieſer Verwechſelung[1]).

1) Hier ſetzten denn auch Strauß und Feuerbach mit ihrer zerſtörenden Critik ein, welche auf dieſem abſchüſſigen Boden bald zum Nihilismus (Heß und Stirner) führte. Ihr Verdienſt iſt, wie Strauß dieß auch am Eingange ſeiner Dogmatik hervorhebt, die große Täuſchung hinweggeräumt zu haben, als ob Hegelſche Philoſophie und Chriſtenthum vereinbare Potenzen ſeien. Andererſeits freilich haben ſie weſentlich dazu beigetragen, die Philoſophie bei denen in Verruf zu bringen, welche den Verſicherungen Hegel's Glauben ſchenkend, ſeine Art der Speculation als die vollendete Frucht des ganzen bisherigen Entwicklungsproceſſes der neuern Philoſophie anſahen. Gegen dieſe Meinung ſoll durch die obige Darſtellung auf das Entſchiedenſte proteſtirt werden. Hegel, ſo groß auch ſein Verdienſt iſt, bald nach dem Anfang dieſes Jahrhunderts den gefühlsſeligen, ſelbſt wohl der Vernunft und Geiſtesfreiheit abholden Romantikern und ſchwärmenden Schellingianern, aus der Fülle und Tiefe wiſſenſchaftlichen Geiſtes gediegene Leiſtungen entgegengeſetzt zu haben, ſank, wie wir ſahen, allerdings doch in den Rationalismus zurück. Er ſelbſt geſteht dieß gewiſſermaßen zu, indem er ſeine Philoſophie als abſoluten Idealismus bezeichnet; denn das Abſolute kann niemals die Form, ſondern ſtets nur der Gegenſtand der Speculation ſein. Weil nun Hegel ſich nicht im Mittelpunct der bisherigen Entwickelung gehalten hat, ſondern in Einſeitigkeit verfiel, erwuchs eben in ſeiner Schule jenes Geſchlecht, welches aus der Dialectik eine immer toller und toller ſich geberdende Sophiſtik machte und mit dieſer jede Lüge in Wahrheit, jede

Was nun ferner jene vermeinte Selbſtändigkeit und Vorausſetzungsloſigkeit des Denkens betrifft, welches im reinen Selbſtbewußtſein vor ſich gehen ſoll, ſo wird zuerſt kein Beſonnener leugnen, daß mit dieſem, dem reinen Selbſtbewußtſein allein, als Princip der Wiſſenſchaft, nichts anzufangen iſt. Sollen wir darunter ein von allem *poſitiven Inhalte* entleertes Bewußtſein verſtehen, das kraft ſeiner Abſtraction ſich zum transcendentalen Ich, der reinen Vorſtellung des Vorſtellenden, erhoben hat — ſo bedeutet dieſes reine Selbſtbewußtſein offenbar weiter nichts, als: ich denke mich als Denkenden, und fügt man nun, um zum Begriffe des Seins zu gelangen, mit Des Cartes hinzu: alſo bin ich, ſo darf man nie vergeſſen, daß dieſes alſo bin ich, ſich eben nur auf die Thätigkeit des Denkens beziehen darf, wenn man nicht einen ſchon vorgefaßten, realiſtiſchen Standpunct, wie Des Cartes thut, mit einmiſchen will, wonach aus dem Denken auf eine ſeeliſche Subſtanz geſchloſſen wird. Das „Ich bin" des reinen Selbſtbewußtſeins iſt alſo an ſich durchaus nichts Anderes, als das Gedachtwerden des Ichs, das Auffaſſen der objectiven Seite deſſelben, womit aber das wahrhaft Objective, das Seiende, noch gar nicht berührt iſt. Das Seiende oder dem Denken Objective zeichnet ſich vielmehr grade dadurch aus, nicht Product des Ichs, ſondern eine dem Menſchen auferlegte fremde, ſeiner Willkür entzogene Macht, ein unwillkürlich auf das Bewußtſein Wirkendes zu ſein. Jede Vorſtellung, ſofern ſie nicht die des Ichs iſt, darf daher nicht als ein „reines" Erzeugniß unſeres Innern, ſondern nur als Reſultat einer

---

Thatſache in Schein aufzulöſen verſtand. Spinoza hatte geſagt: *wir begreifen Gott*, von Hegel wurde dieſer Satz (in Bauſch und Bogen genommen) acceptirt; nun fuhr Feuerbach fort: *da wir aber nur uns ſelbſt begreifen, ſo iſt unſer Ich jener Gott, von dem ihr redet.* Hegel hatte weder die Grenze zwiſchen dem Ich und dem Abſoluten, noch zwiſchen der formalen und ſpeculativen Logik gezogen: dafür ereilte ſeine Philoſophie dieſelbe Nemeſis, welche die Lehren des Parmenides wie des Heraclitus in Sophiſtik umgeſetzt hatte.

Wechſelwirkung des Ichs als des ſubjectiven Elements mit dem uns zunächſt ganz fremden Objectiven angeſehen werden, welches aber an ſich nicht bloß als ein Negatives, als ein Nichtich zu betrachten iſt, weil es ja eine ganz poſitive, von uns unabhängige, ja vielfach gegen unſern Wunſch und Willen kräftige Wirkſamkeit entwickelt. Das Objective in dieſem Sinne genommen iſt im reinen Selbſtbewußtſein ſo wenig vorhanden, daß es vielmehr principiell davon ausgeſchloſſen iſt: jeder Verſuch demnach, vom reinen Selbſtbewußtſein aus ins Sein zu gelangen, iſt ein Sprung oder eine Erſchleichung. Um die Wiſſenſchaft zu ſchaffen, giebt es kein anderes Mittel, als neben dem reinen Selbſtbewußtſein, deſſen Inhalt wie geſagt weiter nichts als die bloße Form oder Thätigkeit des Denkens, des denkend und denkendgedachten Ichs iſt, *das Bewußtſein überhaupt mit ſeinem geſammten Inhalte* zu Hülfe zu nehmen. Die Philoſophie wäre danach nicht die Entwicklung des reinen Ichs aus ſich heraus, welches als völlig entleertes (inops) auch nichts aus ſich entwickeln kann, ſondern das Reſultat der Wechſelwirkung zwiſchen dem reinen Selbſtbewußtſein als ſubjectivem und dem Bewußtſein überhaupt als objectivem Elemente. Aus dieſer Vorausſetzung ergiebt ſich die nothwendige und auch geſchichtlich überall nachweisbare Methode des ſpeculativen Denkens; das vorausſetzungsloſe Philoſophiren aus dem transcendentalen Ich aber kann weiter nichts ſein, als das mißverſtandene Beſtreben, das, was das letzte Ideal der Geiſtesentwicklung iſt, als unmittelbar darſtellbar zu verwirklichen. Wer dieß thut, macht das Ende zum Anfang und iſt in Folge dieſes Grundirrthums hinterher gezwungen, von der Schärfe des Princips ſucceſſiv herunterzulaſſen, ſtatt dieſelbe fortſchreitend immer mehr herauszuſtellen.

Iſt es nun ſchon an ſich unmöglich, vom bloßen, entleerten Selbſtbewußtſein zu irgend etwas im Denken zu gelangen, ſo kann man nun namentlich nicht einſehen, woher demſelben das Abſolute kommen ſollte, dieſer weſentlichſte Ge-

danke aller Philoſophie[1]). Soll das Abſolute das Nichts von ſich Ausſchließende ſein, ſo muß es vor allen Dingen auch die Objectivität im weiteſten Sinne unter ſich begreifen. Dieſe muß alſo anerkannt werden, ehe man ſich dem Abſoluten zu nähern hoffen darf: geht man aber vom Abſoluten ſogar aus, ſo war ſie damit ſchon anerkannt und die behauptete Vorausſetzungsloſigkeit des philoſophiſchen Denkens erſcheint auch als Inconſequenz innerhalb des Syſtems[2]).

Alſo nicht nur das Hegelſche Syſtem als ſolches hat der Critik, welche namentlich ſeit Anfang der vierziger Jahre ſich dagegen richtete, nicht Stich gehalten; auch die Methode deſſelben, ganz abgeſehen einmal von ihrer nähern Faſſung und Handhabung und nur nach den allgemeinſten Geſichtspuncten betrachtet, bedarf mindeſtens einer Correctur. Dieſe Methode ſoll uns im reinen aprioriſchen Denken erhalten, aber ſie fußt ganz auf der Idee des nichts, alſo auch nicht

---

1) Die Idee des Abſoluten, auf welche die Eleaten aus waren und welche durch die Neuplatoniker, beſonders Plotinus, an die Denker des Mittelalters, zumal die Myſtiker, vererbt worden war, kam in der Philoſophie des tiefſinnigen Nicolaus von Cuſa zum erſtenmale wieder zu einem vollen Ausdruck. Ihm folgte Leibniz, welcher dieſen Begriff in die neuere Speculation überleitete. Seine Hauptſtelle darüber iſt in den Nouveaux Essais Livre II. cap. XVII. de l'Infinité: Le vrai infini à la rigueur n'est que dans l'absolu, qui est antérieur à toute composition et n'est point formé par l'addition des parties. — Und dann: L'Idée de l'absolu est en nous intérieurement comme celle de l'Être. — Ces absolus ne sont autre chose que les attributs de Dieu et *on peut dire qu'ils ne sont pas moins la source des Idées que Dieu est lui même le principe des Êtres.* Wir haben geſehen, daß Leſſing ſich dieſer Wendung bediente.

2) Hoffentlich wird Niemand hier einwerfen, daß Hegel nichts weniger thue, als vom Standpunct des Abſoluten aus zu Werke zu gehen. Der Lehrende, das iſt Hegel's Meinung, iſt allerdings auf dieſem Standpunct, und macht nur um des Lernenden willen den Anfang vom Unmittelbarſten, des Denkens, dem reinen Sein, aus, um dieſen auf den von ihm dem Lehrer ſchon eingenommenen Standpunct zu erheben.

das Objective, von sich ausschließenden Absoluten; sie muß sich daher nothwendiger Weise auch solcher Elemente bedienen, die nur der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung oder dem Glauben verdankt werden. Wenn nun das Erfahrungsmäßige weder durch die Dialectik in Aprioriſches verwandelt, noch überhaupt beim Philoſophiren entbehrt werden kann, was bleibt übrig, als daſſelbe als philoſophiſches Moment anzuerkennen? Dazu bedarf es in der That keiner beſondern Weihe und Transſubſtantiation, ſondern nur derjenigen richtigen Faſſung, welche auch in ihr, der Erfahrung, als ſolcher, ein Denken und eine Vernunftthätigkeit erblickt. Aber freilich iſt dann die Vernunft nicht mehr, wie der Rationalismus will, das alles aus ſich ſetzende und allvermögende, ſondern das vernehmende und vermittelnde Vermögen des Geiſtes.

Alles Einzelne, Beſondere und inſofern Endliche, lautet Hegel's Lehre, treibt uns mittels der der Vernunft immanenten Dialectik weiter bis zum Abſoluten als dem Abſchluſſe unſeres Denkens. In ihm, als dem an ſich Gewiſſen und einzig wahrhaft Denkbaren, „im Lichte der Idee" müſſen wir alles andere ſchauen. Wir haben in dieſer Behauptung Hegel's eine contradictio in adjecto erkannt, da wenn das Abſolute der einzige Gegenſtand der Intellectualanſchauung geworden iſt, alles Andere dem Denken auch unbedingt wegfallen muß und gar nicht, auch nicht problematiſch, aufgefaßt werden kann: eine Wahrheit, welche die Myſtiker denn auch aufrichtig ausgeſprochen haben[1]). Es iſt ein Widerſpruch, das mußten wir einſehen, philoſophiren wollen und doch dabei behaupten,

1) Statt alles Weitern führe ich nur ein Paar bekannte Verſe des Angelus Sileſius an (cherub. Wandersmann) B. I, 111: Die zarte Gottheit iſt ein Nichts und Ueber-Nichts, Wer nichts in allen ſieht, Menſch, glaube, dieſer ſiehts. — 44: Menſch, ſo du etwas liebſt, ſo liebſt du nichts fürwahr, Gott iſt nicht dieß und das, drum laß das Etwas gar. — 19: Wie ſelig iſt der Menſch, der weder will noch weiß, Der Gott (verſteh mich recht) nicht gibet Lob und Preis. — 285: In Gott wird nichts erkannt; Er iſt ein einig Ein, Was man in ihm erkennt, das muß man ſelber ſein. u. ſ. w.

ſchon im Beſitz des Abſoluten zu ſein. Entweder wir ſind auf dem Standpuncte des Abſoluten, nun ſo gilt das Wort des Ruisbroek: Wir denken, was wir ſind und was wir ſind, denken wir, d. h. wir ſind (unſere Vernunft iſt) das Abſolute; oder wir ſind es nicht — im letztern Falle haben wir auch den Gegenſatz von Gott und Vernunft anzuerkennen.

Die Aufgabe der Speculation iſt alsdann, beides in Beziehung zu ſetzen. Wir können nicht vom Abſoluten aus (a concepta idea entis perfectissimi) zur Welt zurück — das hat die ſchwäbiſche Schule zwar erkannt; ſie ſchlägt einen andern Weg ein und will von der Welt aus zu Gott. Die Welt ſelbſt, ſpeculativ gefaßt, zwingt zu einem dialectiſchen Fortſchritt in die Idee — das iſt Hegel's Correctur des Spinozismus. Müſſen wir nun mit Hegel den Satz Spinoza's, daß die Philoſophie die Erkenntniß der Einheit ſei, welche die Vernunft mit der ganzen Natur hat, daß mit andern Worten die Richtung auf den Monismus das Grundgeſetz der Vernunft ſei und allem Endlichen das Unendliche zu Grunde liege, anerkennen, ſo darf dieß doch weder ſo gemeint ſein, daß wir ſofort wie Buddhaiſten dem reinen Monismus anheimfallen, welches der Tod alles Lebens im Abſtract-unendlichen ſein würde; noch auch ſo, daß wir durch die Erkenntniß des Einzelnen (des Weltweſens) zum Begriffe des Einen und Göttlichen mittels einer philoſophiſchen Leiſtung abſchließend zu gelangen meinten. Im letztern Falle endigen wir doch immer in der Vergötterung der Welt, alſo im Aberglauben, welcher die Erſcheinung mit dem Weſen verwechſelt. Die ſchwäbiſche Schule hat das Verdienſt, das von der Speculation unverrückbar feſtzuhaltende Ziel ſtets im Auge behalten zu haben und muthig darauf losgegangen zu ſein, aber auch ſie ließ ſich jene abſolutiſtiſche Uebereilung zu Schulden kommen, welche der gemeinſame Fehler der Rationaliſten, falls ſie nicht Skeptiker ſind, zu ſein pflegt. Aber dieſe Prolepſis iſt wieder eine ganz andere, als bei den dogmatiſchen Rationaliſten. Spinoza glaubte das Abſolute in einer Art von

myſtiſcher Contemplation auf einen Schlag zu haben, während die ſchwäbiſche Schule ſich der Dialectik zum Aſcenſus bedient: auf dieſe alſo kommt Alles an. Die Dialectik iſt nun nach Hegel nicht bloß das Mittel, das philoſophiſche Syſtem entwickelnd darzulegen, ſondern erſcheint ihm als die welthiſtoriſche Arbeit der Vernunft. Alſo nicht mehr durch eine phyſiologiſche Anſchauung des nebeneinander gedachten Einzelnen ſoll das Abſolute erreicht werden, ſondern durch den dialectiſchen Proceß der Vernunft in der Weltgeſchichte ſelbſt, ein Proceß, der ſich nun im Syſtem ſpiegelt und gewiſſermaßen abſetzt.

Hier erkennen wir den poſitiven Gehalt und das feſtzuhaltende Reſultat der ſchelling-hegelſchen Denkweiſe, nach welchem unſere dritte Frage war. Daß die Dialectik wirklich das Abſolute erreiche und zwar im Syſteme abſchließend erreiche, iſt der Fehler; daß das Abſolute in der Dialectik der Weltgeſchichte für die Vernunft und als Vernunft fortſchreitend ſich bethätige, iſt die große aus Leſſings Gedanken hervorgebildete Wahrheit, welche dieſe Schule vertritt und zum allgemeinen Gegenſtand all' und jeder höhern wiſſenſchaftlichen Thätigkeit unſerer Zeit erhoben hat.

Faßt man dieß ins Auge, ſo iſt damit der Widerſpruch zwiſchen Rationalismus und Empiriſtik ſchließlich aufgehoben, jenen äußerſten Gegenſätzen, an deren völliger Durcharbeitung die bisherige Philoſophie ihre Kraft erſchöpft hat. Aber noch mehr, die poſitive Religion und die Vernunft befinden ſich auch nicht mehr im Kampfe, ſobald ſie nur beide darin übereinkommen, das Abſolute in ſein Recht und ſeine Freiheit der Selbſtoffenbarung einzuſetzen. Das Abſolute iſt in der Erſcheinung und inſofern erfahrungsmäßig zu erkennen, aber es iſt nicht die Erſcheinung ſelbſt. Hinter und im Actuellen ſeiner Erſcheinung bewahrt es ſich die Möglichkeit einer andern und weitern Erſcheinung, alſo den Fortſchritt. Nur im Fortſchritt iſt für uns das Weſen des Abſoluten, welches durch alle ſeine Erſcheinungen hindurchſchreitet, zu faſſen. So hat die Phi-

losophie aufgehört, die Gottheit als das bloße Sein anzusehen: Gott ist als der lebendige Geist, als die Einheit von Seiendem und Gedachtem, anerkannt, dessen freie Offenbarung der Wissenschaft ihren Inhalt giebt.

Das wirklich Erfahrene ist nun mit dem wahrhaft Vernünftigen nicht mehr im Widerspruch; das wahrhaft Vernünftige ist die Erscheinung des Absoluten. Das Vernünftige ist und bleibt der alleinige Inhalt der Philosophie, und die Vernunft, als Erscheinung des Absoluten, erkennt sich an als in einer immerwährenden Erfahrung und Entfaltung begriffen, dergestalt, daß der ihr zukommende, stets sich selbst gleiche Gegenstand, das Absolute, ihr fort und fort anders erscheint. Die Entwicklung der Vernunft geschieht also durch die Offenbarung, die das Absolute, das von ihr unabhängige und doch für sie nur durch sie selbst erscheinende Absolute, sich giebt.

Die Geschichte ist der Fortschritt der Selbstenthüllung des Göttlichen mittels der Vernunft oder (was dasselbe bedeutet), sie ist der Fortschritt der Fähigkeit unserer Vernunft, des Absoluten theilhaftig zu werden: dieß ist der Satz, welcher als Resultat der bisherigen philosophischen Bewegung angesehen werden kann. Von ihm aus dürfen wir nun zurückblicken auf die Frage, von welcher diese ganze Untersuchung ausging — auf die Frage, welche das Hauptproblem der gesammten neuern Speculation ausdrückt und das Problem des Mittelalters, die Entscheidung der schwebenden Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus, in der That nicht weniger in sich schließt, ob nämlich die Vernunft selbstgenugsam sei, oder nicht. Diese Frage hat nunmehr eine wenigstens vorläufige Beantwortung gefunden. Die Vernunft, so lautet das Resultat, ist nicht selbstgenugsam im Sinne des Rationalismus, welcher ihren Inhalt als ihr Product faßt; sie ist am allerwenigsten mit dem Absoluten selbst identisch, ihrem eigentlichen Gegenstande, denn sie bleibt ihrem Wesen nach trotz aller ihrer Unendlichkeit und unendlichen

Perfectibilität im Endlichen befangen, während ſie das Abſolute als das abſolute Sein und Können, als das alles Sein und Können Umfaſſende ſetzen — alſo ſich ſelbſt als bloße Erſcheinungsform und als das Werkzeug des Abſoluten von demſelben unterſcheiden muß. So hat die Vernunft ihre eigene Thätigkeit als die Thätigkeit ihres Gegenſtandes, des Abſoluten, oder den Fortſchritt ihrer Geſchichte als die an ihr Bewußtſein ergehende ſucceſſive Offenbarung des göttlichen Weſens zu betrachten.

Wenn die harte Selbſtgenugſamkeit des Rationalismus durch die Thatſache ſeiner Unzulänglichkeit widerlegt iſt, ſo hat ſich die Vernunft doch auch nicht als unſelbſtändig anzuſehen im Sinne der Empiriſtik, welche jeden Inhalt der Vernunft eigentlich leugnet: die Wahrheit iſt, daß wir durch die Vernunft ſelbſt angehalten werden, ein über ſie hinausliegendes, wenn auch nur durch ſie ſelbſt zu erfahrendes Wirkliches anzuerkennen, das als höhere Macht ſich ihr zum Inhalt eingebiert und in fortſchreitender Stufenfolge geiſtiger Wirkſamkeit dem Bewußtſein manifeſtirt. Mit dieſem Reſultat iſt das Ideal des Rationalismus, welches ſchon der alte Archytas von Tarent aufgeſtellt haben ſoll (daß alles aus demſelben Princip abgeleitet, zu eben dieſem wieder zurückkehre), keineswegs vernichtet, ſondern eben nur als Ideal beſtimmt: und wie vergleichungsweiſe derjenige, welcher ein ſittliches Ideal entwirft, darum, daß er das Bild der reinen und edlen Handlungsweiſe in ſich gewonnen hat, nicht ſchon als weiſe und gerecht gelten darf, ſondern vielmehr den ſittlichen Kampf erſt vor ſich hat, ſo iſt die Idee der in ſich abgeſchloſſenen, vollendeten Wiſſenſchaft zwar ſtets der Leitſtern unſerer vernünftigen Beſtrebungen, aber nie ein gewonnenes oder jemals zu gewinnendes Reſultat. Es wird durch dieſe Anſicht der Sache die Philoſophie allerdings wieder zu einer ſucceſſiv fortſchreitenden Erfahrungswiſſenſchaft; aber was ſie, die wiſſenſchaftliche Vernunft, erfährt, iſt nur das Vernünftige. Inſofern läßt ſich

die Weltgeſchichte als der Aſſimilationsproceß der Vernunft betrachten, mittels deſſen der ihr urſprünglich dunkle und inſofern fremde Gegenſtand, das Abſolute, in die Klarheit des Bewußtſeins tritt.

Von dieſem Puncte aus, wie nichtig erſcheint da wiederum die Behauptung derer, welche heutzutage der Philoſophie alles weitere Leben und jedwede fernere Entwicklungsfähigkeit abſprechen. Es iſt wahr, daß die einſt ſo ſtürmiſche Luſt des Schaffens auf dieſem Gebiete, ja daß überhaupt das Intereſſe für daſſelbe unendlich abgenommen hat; es iſt wahr, daß man grade ſeit Hegel eifrig damit beſchäftigt iſt, die Geſchichte der Philoſophie in Compendien und in Monographien zu verarbeiten; längſt aber iſt bemerkt worden, daß die Geſchichtſchreibung erſt zu beginnen pflegt, wo das eigentliche Leben deſſen, was ſie beſchreibt, ſchon dahin oder doch im Abſterben begriffen iſt. Wie ſollte man auch auf die Reproduction kommen, ſo lange man in der Production lebt? Aus dieſer Betrachtung glaubt man den Schluß ziehen zu dürfen, daß es mit der Philoſophie am Ende ſei. Aber hat man den Schluß nicht weiter ausgedehnt, als die Gründe dazu tragen? Nicht die Philoſophie überhaupt, ſondern nur eine gewiſſe Philoſophie, eine beſtimmte Art des Philoſophirens, hat ihr Ende erreicht. Die ſchwäbiſche Schule, im Bewußtſein, einen ſyncretiſtiſchen Abſchluß des bisherigen Ideenproceſſes zu liefern, behauptete allerdings, wie wir ſahen, mit der Wiſſenſchaft überhaupt fertig geworden zu ſein und das Non plus ultra der Speculation darzuſtellen. Das war romantiſch, ſelbſt da, wo dieſe Behauptung von ſtrengem wiſſenſchaftlichen Ernſte begleitet war; und der unerbittliche, Alles richtende Fortſchritt der Zeit deckte, zumal bei Gelegenheit der theologiſchen Probleme, den Widerſpruch dieſer Romantik mit der Wirklichkeit, zwiſchen ihren hochtönenden Verſprechungen und deren mangelhafter Erfüllung ſo ſchonungslos auf, daß der Glaube an ſie ſich eben ſo ſchnell verlor, als er zauberiſch ſchnell und allgemein gewirkt hatte. Was Wunder aber, daß nachdem

man an ſo vielen ſchönen Hoffnungen Schiffbruch gelitten und ſeit ein Paar Menſchenaltern eine prächtige Reihe ſtark gerüſteter Syſteme, die jedem ſpeculativen Bedürfniſſe entgegengekommen waren, eines nach dem andern hatte untergehen ſehen, nun die Philoſophie lieber ganz auf ſich beruhen zu laſſen beſchloß, als wie ſie ſelbſt an der Krankheit des Phaethon zu verderben? Dazu kam, daß dieſe Philoſophie, welche ſo eben noch als endgültige Vermittlerin aller obwaltenden Gegenſätze und als Löſerin aller Schwierigkeiten in der Wiſſenſchaft wie im Leben ſich ausgegeben hatte, thatſächlich nicht nur zu anderen Wiſſenſchaften, ſondern zu den übrigen Mächten des Lebens auch in ein durchaus falſches Verhältniß getreten, nicht nur mehr zu leiſten verſprochen hatte, als ſie zu leiſten im Stande iſt, ſondern mit gewiſſen Grundbedingungen menſchlicher Exiſtenz in harten Widerſpruch und gefährlichen Kampf gerathen war.

Dieſe Philoſophie wurde daher mit Recht abgethan, aber was von ihr gilt, ſollte das von der Philoſophie überhaupt gelten? Den Character dieſer, zuletzt romantiſch und wie alle Romantik iſt, hochmüthig gewordenen Philoſophie haben wir darin erkannt, daß ſie wenn ſie ſich auch nach Fichte's Vorgange einer Dialectik zur Methode bediente, doch im Weſentlichen wieder conſtruirend verfuhr. Einerſeits hat ſie das neue Lebensprincip der Speculation ſchon in ſich empfangen, andererſeits iſt ſie am Veralteten hangen geblieben. Denn was Leibnizen in ſeiner spécieuse générale nur als letztes Ideal vorgeſchwebt hatte, das will dieſe Philoſophie thatſächlich ſein: die künſtliche oder wenn man will künſtleriſche Zuſammenordnung aller — vermeinter und wirklicher — Reſultate der Wiſſenſchaft. Man nahm dieſe Reſultate entweder ſo, wie man ſie fand, oder ließ ſie durch ein verhältnißmäßig leichtes Fegefeuer der Critik hindurchgehen, von dem ſie keineswegs ſo ſtark verändert wurden, als es bei oberflächlicher Prüfung ſcheinen möchte — man nahm die Begriffe und ſtellte ſie in die Continuität des Syſtems ein, ſo daß dieſes

abſchließende Lehrgebäude — den Glauben an die Unfehlbarkeit der Methode einmal vorausgeſetzt — nun in der That die geſammte Wiſſenſchaft, „die ſich denkende Idee," in ſich faſſen mußte. Gewiß war dem wiſſenſchaftlichen Geiſte damit ein großer Dienſt geleiſtet, daß er nämlich wie in einem Spiegel ein glänzendes Reſultat ſeiner Mühen und Leiſtungen zu ſehen bekam, aber es war ihm damit doch noch nicht überhaupt Genüge geſchehen. Die Wiſſenſchaft bedarf nicht nur des encyclopädiſchen Abſchluſſes von Reſultaten, ſozuſagen der Anhaltspuncte und Rückblicke, ſondern *da ihr Weſen Thätigkeit iſt*, vor allen Dingen der nie raſtenden Arbeit, der Bewegung und des Fortſchreitens ſelbſt. Aus dieſer Betrachtung entſpringt jene andere Anſicht der Speculation, welche wir als Philoſophie der Geſchichte bezeichneten. Dieſe will nicht bloß Reſultate zeigen, ſondern Fortſchritte machen, nicht die Probleme durch Machtſprüche oder Erſchleichungen beſeitigen, ſondern durch unbefangene Forſchung annähernd löſen; ſie *will die Dialectik zur Wahrheit machen*. Denn wenn es Hegel's Gedanke war, daß die Dialectik der Philoſophie weſentlich ſei, ſo muß dieſer Gedanke vor Allem feſtgehalten, aber das Weſen der Dialectik freilich anders gefaßt werden, als Hegel es faßte. Indem dieſer durch ſeine Dialectik einerſeits das Encyclopädiſche, andererſeits die innere Lebendigkeit der Ideenwelt, in welcher jedes Moment zugleich actuell und potentiell iſt und Jedwedes zu Allem Beziehung hat, auszuprägen ſtrebte, bewahrte er in der That der Wiſſenſchaft ihren eigentlichen Geiſt, aber er fiel doch wieder in jene romantiſche Conſtruction zurück, deren Widerſprüche und Unmöglichkeiten wir bereits kennen, und die es ihm unmöglich machte, die Dialectik zur vollen Entfaltung ihres Weſens zu bringen. Wohl hatte er eingeſehen, daß die Methode der Philoſophie in der Bewegung der Idee ſelbſt beſtehen müſſe, aber dem widerſpricht ſeine Dialectik, da ſie noch immer als eine an den Inhalt der Wiſſenſchaft herangebrachte, alſo davon abſtrahirbare Form erſcheint. Aber welches wäre denn nun

diejenige Dialectik, die mit dem Begriffe völlig eins geworden, weiter nichts als das Leben des Begriffes ſelbſt iſt? Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein. Nicht in irgend einem beſtimmten Syſteme, d. h. in einer von einem einzelnen Subjecte aufgeſtellten und daher unvermeidlicher Weiſe ſubjectiv gefärbten Weltanſchauung, ſondern allein in der objectiven geiſtigen Production der allgemeinen Vernunft ſelbſt wird jener dialectiſche Proceß enthalten ſein, den wir ſuchen. Dieſe objective, allgemein gültige Production der Vernunft aber iſt keine andere, als die Sprache. Sie alſo wird der Gegenſtand des Philoſophirens ſein müſſen, wie ſie ſein Mittel iſt. In der Sprache vollzieht ſich der große, welthiſtoriſche Proceß der Verwirklichung des Geiſtes: die Philoſophie kann daher nichts anderes als Sprachphiloſophie ſein. In der Sprache iſt jene fortſchreitende Einigung von Form und Stoff, von Innerem und Aeußerem, von Subjectivem und Objectivem, von Unendlichem und Endlichem, welche die Wiſſenſchaft braucht und welche der Vernunft eigen iſt. Wenn daher Andere die Philoſophie als Vernunftwiſſenſchaft bezeichnen, ſo muß ſie auch dieſen die Wiſſenſchaft der Sprache ſein, denn durch das Wort erſt wird die Vernunft zu einer Thatſache, gegen welche ihre anderweitigen Erſcheinungen völlig zurücktreten. In der Sprache, dieſer erſten und eigentlichen Erſcheinung der Vernunft, vollbringt ſich die Arbeit des Geiſtes, alle Vorſtellungen ins Licht des Bewußtſeins zu erheben und durch das fügſamſte aller Mittel fortſchreitend zu idealiſiren; in ihr führt die Vernunft durch einen unendlichen, niemals raſtenden Aſſimilationsproceß die Fülle des Einzelnen zur Formel der Einheit zurück und unterwirft nach Kräften das Unbewußte dem Bewußtſein; aber eben ſo gut befähigt ſie ſich durch dieſes Rüſtzeug, gleichſam aus ſich heraus in die Mannigfaltigkeit der Dinge und ihrer Beziehungen immer tiefer, immer eingehender und univerſeller einzudringen. So iſt die Sprache die eigentliche Schöpfung und Schöpferkraft des Menſchen, und wenn von einem Aprioriſmus des Denkens die Rede iſt, ſo iſt

derſelbe im Worte und nirgends anderswo. Denn nur da iſt die Vernunft bei ſich ſelbſt und ſie ſelbſt, da iſt die Wirklichkeit der Idee, außer welcher eine andere zu ſuchen und welche anderswo zu ſuchen vergebliche Mühe wäre.

Wenn es ſomit die Aufgabe der Speculation iſt, die Sprache, dieſe erſte und eigentliche Thatſache des geiſtigen Lebens zu verſtehen und da ſie in ewiger Entwicklung begriffen iſt, mit ihrem Verſtändniß zu begleiten, ſo iſt dieſes nicht weniger die Aufgabe der Geſchichte, welche wenn ſie recht verſtanden wird, im Grunde genommen nichts anderes als Geſchichte der Sprache ſein kann. Oder glaubt man etwa, daß die Geſchichte vielmehr mit Begebenheiten und ſogenannten Thatſachen zu thun habe? Zwar wird im gemeinen Leben die Realität der menſchlichen Dinge zum Gegenſtande der Geſchichte erklärt, aber ſie wird es doch nur durch die Bedeutung, welche wir ihr beilegen; und dieſe Bedeutung liegt in dem Geiſte, aus welchem Thaten und Begebenheiten fließen. Die wahrhafte Geſchichte (diejenige, welche allein den Namen der Geſchichte verdient), kann daher nur eine Geſchichte des Geiſtes ſein, deſſen Manifeſtationen zwar im Aeußern ſein mögen, immer aber, wenn auch auf dunkle und verhüllte Weiſe, aus dem Bewußtſein entſpringen. Dieſes alſo muß der eigentliche Gegenſtand der Geſchichte ſein, da es die Geburtsſtätte der Thatſachen iſt. Nun wird aber Niemand leugnen, daß das menſchliche Bewußtſein vornehmlich in der Sprache erſcheint: Leiden und Freuden, Hoffnungen und Erfahrungen, Gedanken und Impulſe werden von den Völkern in ihr niedergelegt, ja durch ſie recht eigentlich erlebt, ſo daß ſie als der Spiegel des geſammten menſchlichen Lebens nicht nur Zeugniß ablegt von den Begebenheiten und Schickſalen des Menſchen, deren Andenken ſie ſchafft und verewigt, ſondern überhaupt die allgemeine Weltanſchauung der verſchiedenen Lebenskreiſe und Stufenalter, die Epochen des Geiſtes recht eigentlich darſtellt.

So wäre in der Wiſſenſchaft der Sprache die Einheit

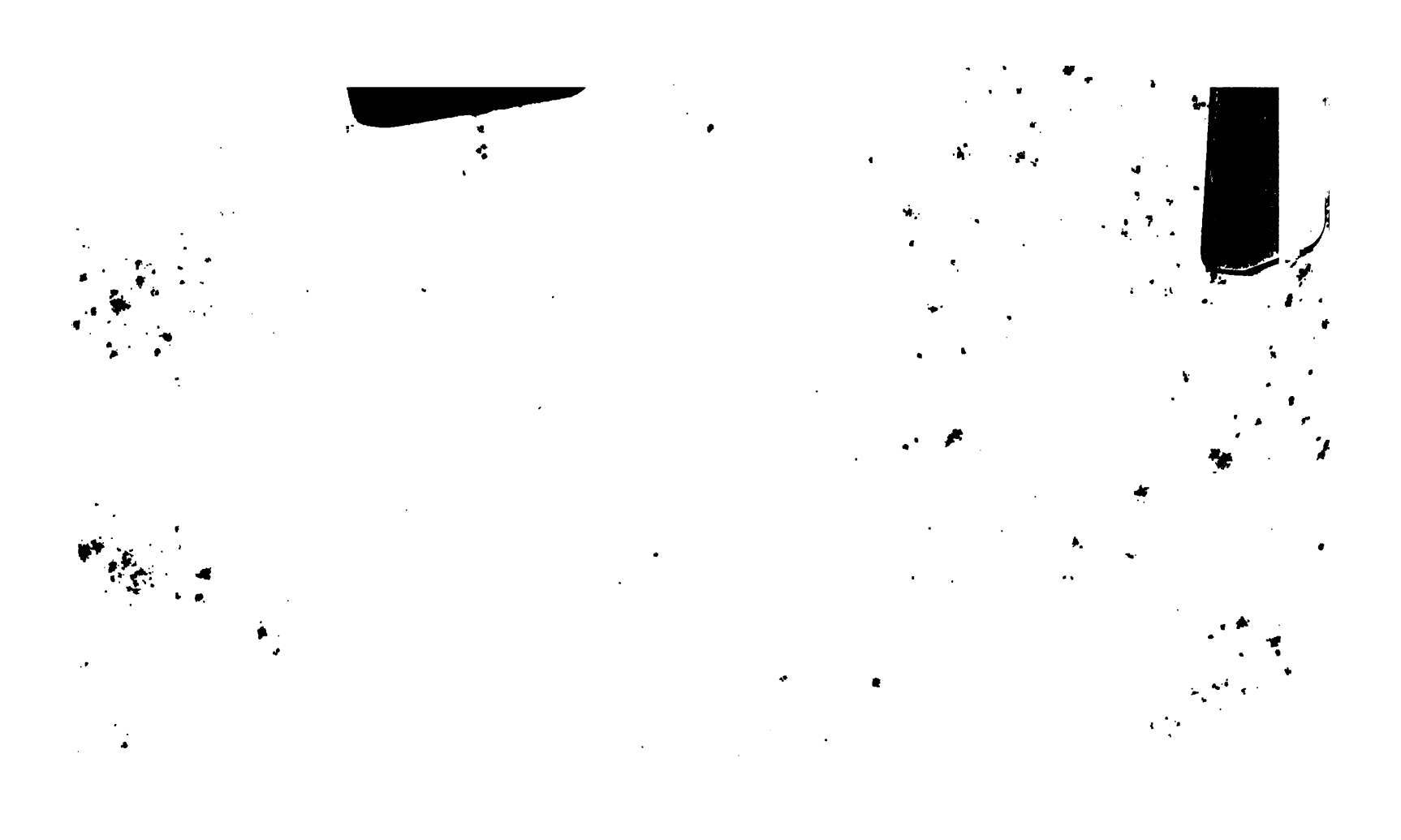
der Speculation und der Hiſtorik — die Philoſophie der Geſchichte gegeben. Sie iſt die Darſtellung des Evolutionsproceſſes, durch den der Geiſt im Fortſchritt des Bewußtſeins hindurchgeht. Das Bewußtſein hebt mit der Sprache an und hört mit ihr auf; ſie iſt es, welche zuerſt den Inhalt unſeres Denkens zugleich fixirt und idealiſirt, dergeſtalt, daß wir das bloß Vorausgeſetzte und Geglaubte nun auch denken: dieſe erſte Syntheſe des Glaubens und Wiſſens, die Quelle aller Erkenntniß, iſt das Wort. In der Sprache hat der zu ſich ſelbſt gekommene Geiſt jede vermeinte Paſſivität durch die Außendinge oder durch das Nicht-Ich (τὸ ἕτερον) überwunden und die Selbſtändigkeit, welche ihm der Empirismus ſo gern ableugnen möchte, gewonnen — nun beginnt er ſeine Arbeit der Selbſtvertiefung und Selbſtbegründung, deren höchſtes Ideal eben die vom Rationalismus aufgeſtellte Vernunftwiſſenſchaft iſt und deren Verlauf die Dialectik der Weltgeſchichte d. h. eben der Entwicklungsproceß der ſich verwirklichenden Idee genannt wird.

Dieſen Proceß hat die Philoſophie zu verfolgen. Auch in der Sprache geht alles Leben vom Individuum aus, aber nur in ihr erhebt es ſich zur univerſellen Geltung: die Stufen des Individuellen, Nationalen und endlich Univerſellen oder überhaupt Menſchlichen ſind die Bezeichnungen der Umriſſe, innerhalb deren ſich hier die Unterſuchung zu halten hat; und da nur aus der Beſtimmung der zarten und ſtets veränderlichen Grenzlinie, welche das Nothwendige oder Allgemeine vom Freien oder Beſondersſeienden ſcheidet, das Weſen des geiſtigen Proceſſes in der Menſchheit erhellt, ſo verwandelt ſich dieſe Speculation nicht nur aus einer Conſtruction in eine Forſchung, ſondern aus einem Lehrvortrage in eine Critik, aus der die dialectiſchen Phänomene hervorgehen. Denn alle Wiſſenſchaft iſt Phänomenologie des Geiſtes, und was darüber geht, iſt als Uebertreibung vom Uebel.

Wenn ſo die alte Weiſe der conſtruirenden Methode von der Speculation verworfen wird und danach das Ver-

hältniß von Form und Inhalt in ihr sich gänzlich ändert, so wird insbesondere das Verhältniß des Theoretischen und Practischen eine ganz andere Gestalt erhalten. Wie das Denken nicht ohne Glauben vor sich geht, so ist auch das Sittliche ganz und gar daran geknüpft, nur an einen Glauben ganz anderer Art, als der sich auf die theoretische Weltanschauung bezieht. Der Glaube, welcher so zu sagen theoretisch wirkt, ist ein unwillkürlicher, natürlicher; der practische Glaube ist ein solcher, gegen den wir frei sind, da das Sittliche ganz und gar auf der Freiheit beruht und sich nur so weit erstreckt, als diese. Der practische Glaube, nicht im Sinne Kant's zu fassen, obgleich Kant zu seiner Fassung den Weg gebahnt hat, setzt gleich dem theoretischen Glauben auch eine Wirklichkeit, aber eine geistige, voraus: er setzt das Ideal des Geistes, das Absolute, wirklich. Dieser Punct und nur er allein ist das Fundament der Sittlichkeit. Das Absolute wirklich gedacht, ist als solches das Gute; das Rechtthun des Menschen wird die Verwirklichung des Göttlichen an ihm. Denn wenn wir aufhören anzunehmen, daß der Mensch als solcher das Princip des Guten in sich habe, vielmehr setzen, daß seine Vernunft dasselbe zum Inhalt erst empfängt, wie das Auge des Lichtes Gefäß und nicht Quell ist, so muß der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm der Ausgangspunct der sittlichen Entwicklung sein, welche nur im Streben nach dem Vollkommenen, in der Rückkehr aus der Endlichkeit zum Ewigen bestehen kann.

So ist das ganze menschliche Wesen vom Standpunct einer Wiedergeburt zu fassen: das wahrhaft Göttliche und das wahrhaft Menschliche, die wahre Philosophie und die wahre Religion sind unzertrennlich mit einander verbunden; sie alle hält die Idee der Liebe zusammen. Die Wiedergeburt aber, welche dem Individuum geschieht, kommt dem ganzen Geschlechte zu gut; und was von dem Geschlechte errungen ward, fließt zu dem Einzelnen zurück, dessen Gemüthskräfte sich, in der Wechselwirkung der innern seelischen Möglichkeit als natürlicher Potenz und der gegebenen, also vorhandenen

Wahrheit als des göttlichen Elements der Geſchichte erſchließen. Durch die letztere tritt der Menſch in den Segen der Tradition ein, an welche er ſeine Entwicklung anknüpfen muß, um als Glied der unendlichen Kette weiterbildend wirken zu können. Grade in dieſer Beziehung der univerſellen Entwicklung zum Individuum beſteht das geiſtige Leben und die Geſchichte; ihr Reſultat, ihr Mittel und ihr Maßſtab iſt die Sprache, mittels welcher der Geiſt die ihm entfremdete Welt ſich aufs Neue unterwirft und alle ſeine Kräfte faſſen und üben lernt, um durch harmoniſche Ausbildung am Abſoluten ſo viel als möglich Theil zu gewinnen. Denn da unſer Geiſt nicht das Abſolute ſelbſt iſt, ſo kann er immer größer und vollkommener werden. Er wird dieß durch die Liebe zum Abſoluten, welche im Streben nach der Vollkommenheit eins geworden iſt mit der Vernunft.

Druck von Carl Georgi in Bonn.